د. لؤي علي خليل

عجائبية النثر الحكائي

أدب المعراج والمناقب





عجائبية النثر الحكائي

أدب المعراج والمناقب

د. لؤي علي خليل

© جميع الحقوق محفوظة
2007



للتأليف والترجمة والنشر
دمشق - حلبوني
تلفاكس 2236468 جوال 094330989
ص . ب : 11418
taakwen@yahoo.com

د. لؤي علي خليل

عجائبية النثر الحكائي

أدب المعراج والمناقب



إهداء

كلما قَلِقَت النفسُ مِن وُعورة الطريق
كنتما سَكَني
وكلّما علا الصخب
كنتما صوتَ اللهِ في ضميري

إليكما أبي وأمي أهدي هذا العمل

المقدمة

بدأ التفكير بضرورة إنشاء هذه الدراسة منذ أن طالعتُ الجهود التي بذلها بعض النقاد الغربيين في سبيل التقعيد لمفهومٍ تجنيسيٍّ هو (العجائبي)؛ ذلك أن مساحة هذا المفهوم جعلتني على اعتقادٍ يشبه اليقين بحضوره في بنية الفكر العربي الإسلامي وفي نصوصه السردية التي أفرزها. وكلما أوغلت في قراءة حدود العجائبي ازددت يقيناً بالحاجة إلى دراسةٍ تنقل ذلك الحضور من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل. وعزّز هذا الاعتقاد عندي أن معظم النصوص التي اعتمدها النقادُ تمثيلاً للمفهوم هي نصوص مشرقية، مثل (ألف ليلة وليلة)، أو ذات طابع مشرقي، مثل (المخطوط الذي عثر عليه في سرقسطة).

وعلّة التلازم بين العجائبي ونصوص التراث الإسلامي هي وقوع كلٍّ منهما على حافة الحقيقة، بين الممكن والمستحيل، أو بين الحقيقي وغير الحقيقي؛ ففي العجائبي ثمة حيرة أمام الحدث الخارق، بين تفسيره بما يُلائم نُظم الحقيقة الواقعية أو تفسيره بما يُخالفها. وفي نصوص التراث الإسلامي يبقى الحدث الخارق واقعاً بين (الممكن)، على اعتبار أنه لا يُعجز القدرةَ الإلهية، وبين (المستحيل) الذي يجعله خيالاً فحسب، لعدم وجود برهانٍ يُلزم وقوعه على الحقيقة. ويبدو ذلك واضحاً في احتواء النصوص على الجن والملائكة، واختراق السماوات، والمشي على الماء، والطيران في الهواء.

واتّجه القصد عندي منذ البداية إلى أدب الكرامات، ولاسيما نصوص المعراج، لأن حقيقتها تُجاوز حدود النص إلى الواقع، وهذا على خلاف النصوص الأدبية التي تبقى حقيقتها مقيّدةً بحدود النص. فمثل هذه الخصوصية تُكسب الدراسة بُعداً جديداً، بحيث لا تغدو امتحاناً لمدى تقبُّل النصوص لمفهوم العجائبي فحسب، وإنما امتحاناً للمفهوم نفسه، إذ هي المرة الأولى، تقريباً، التي يُمتحن فيها (العجائبي) بالقياس إلى نصوص لها حقيقة داخل النص وخارجه.

ومن جهة أخرى تبدو علاقة نصوص الكرامات بالحقيقة مغريةً للدراسة، وذلك بما للحقيقة، في الإسلام، من خصوصية تجعلها على اختلاف، نوعاً ما، مع الحقيقة الواقعية، بمعناها الحسي، أو التجريبي. وفوق هذا وذاك تشغل الكرامات حيزاً مهماً من بنية الحضارة العربية الإسلامية. وإذا صحّ أن لكل حضارة لغة خاصة، أو أسئلة معرفية، تعكس موقفها من العالم - كما يرى اشبنجلر - فإن الكرامات يمكن أن تُعدّ ضرباً من هذه الأسئلة، بما لها من قدرة على إثارة موضوع حدود مجالي المعرفة في الإسلام.

وبذلك أصبح للدراسة اتجاهان، يبحث الأول في مدى استيفاء النصوص لعناصر الأدب العجائبي. ويبحث الآخر في قدرة النصوص على تطوير الهيكل النظري العام لمفهوم العجائبي، بما يدعو إلى إعادة التفكير في طبيعته، وفي قدرة قوانينه على التعميم، لتشمل مختلف النصوص، أيّا ما كانت الحضارة أو الثقافة التي تنتمي إليها. وعلى هذا تكون الدراسة مساهمة في النظرية النقدية الحديثة.

واختيار العجائبي - بما هو مفهوم نقدي قادم من نظرية الأجناس الأدبية - لتطبيقه على نصوصٍ تراثية، يلقى تسويغه من القناعة بأن دارس التراث الأدبي لا يستغني عما يستجدّ في حقول المعرفة الأخرى، ولا سيما الحقل النقدي، بسبب ما يتيحه ذلك من تجديدِ آليات الدرس وزاوية الرؤية، الأمر الذي ينعكس إيجاباً على الظواهر والنصوص المدروسة؛ لأنه يُمكّن من فهمها على نحوٍ أدقّ، ويسمح باكتشاف مجاهل لم يكن يتيسّر اكتشافها. وهذا ما يحققه العجائبي من خلال طبيعته التجنيسيّة التي تجعله مختلفاً عن غيره من المفاهيم النقدية القابلة للتطبيق على النصوص الأدبية؛ فقبول النص لتمثُّل عناصر العجائبي سيؤدي إلى اعتباره نصًّا عجائبيًّا، وهذا ما لا يتحقق في المفاهيم النقدية الأخرى التي ليست ذات منشأ تجنيسي؛ مثل التناص والانزياح.

والعجائبي في معناه العام (هو تردُّدُ كائنٍ لايعرف غير القوانين الطبيعية فيما هو يواجه حدثاً فوق - طبيعي، حسب الظاهر). مردُّ هذا التردد إلى الحيرة في تفسير الواقعة الخارقة بين ماهو طبيعي وما هو فوق طبيعي. ويعزز العجائبيُّ التردُّدَ باشتراط تجاوُرِ الحدث الخارق مع الأحداث الطبيعية، من غير انتصار لأيٍّ منهما، كي يبقى النص ثابتاً على الحافة بين الولاء إلى نظم الحقيقة الواقعية، والولاء إلى نظم أخرى فوق واقعية. وليس من سبيل إلى تحقق العجائبي إلا في النثر، لأن القراءة الشعرية، ومثلها الرمزية، تلغي حقيقة الوقائع.

أما الكرامات - ونصوص المعراج شكل من أشكالها - فتقوم على الاعتقاد بأن الله عز وجل قد يخرق قانوناً طبيعياً لعبدٍ صالح من عباده، لعلّةٍ ما. وهو خرق ممكنٌ لا واجب. ومن هنا يمكن القول: إن الموقف العام من الكرامات، داخل المنظومة المعرفية للحضارة الإسلامية،

يقول بوقوعها على الحدِّ بين التصديق وعدمه ؛ لأن الاعتقاد بوقوعها على الحقيقة جائز ؛ على اعتبار أنها لا تمتنع عن القدرة الإلهية ، كما أن الشك بعدم وقوعها ممكنٌ أيضاً ؛ لأنها قد تكون غير حقيقية ؛ لأسباب عديدة ، على رأسها عدم الاعتراف بأيّة خصوصية لمدّعي الكرامة تُدخله في زمرة الصالحين ، ناهيك عن أنها لا ترقى إلى درجة النصوص المقدسة ، فيكون الإيمان بها إيماناً مطلقاً.

وجاء اختيارنا مصطلحَ (العجائبي) - دون غيره من المصطلحات - في مقابل الـ(fantastic) ، بناء على دراسة سابقة كنا قد اختبرنا فيها تلقي النقد العربي للعجائبي - fantastic ، وانتهينا إلى أن (العجائبي) هو أقدر المصطلحات تعبيراً عن المفهوم المقصود. وقد صدرت الدراسة في كتاب مستقل بعنوان (تلقي العجائبي في النقد العربي الحديث - المصطلح والمفهوم -)، ولعل هذه الدراسة تكون استكمالاً لجهدنا السابق.

واستعملتُ (العجائبية) في العنوان بدلاً من (العجائبي) ؛ لاقتران استعمال (العجائبي) بالإحالة إلى معنى محدّد وثابت ، وغير قابل للاختلاف ، وهذا المعنى هو الذي سُيبحث عن مظاهره في النصوص ، على حين تنظر الدراسة إلى العلاقة بين النصوص والمفهوم على أنها علاقة تجاذب ؛ فكما تتمثّل النصوصُ عناصرَ العجائبي فإنها ، في الوقت نفسه ، تُضيف إليه وتُغيّر من ملامحه ، مما قد يؤدّي إلى القول بوجود عجائبية خاصة لنصوص الكرامات.

ولم أطلق على النصوص اسم (الحكاية) لأن الصفة الأدبية ليست أصيلة فيها ، إذ هي أخبار عن الصالحين والأولياء ، تناقلها الناس شفويًا ، إلى أن تم تثبيتها في المرحلة التدوينية ، فأخذت شكلاً حكائياً ، ولذلك بدا أن

التعبير عنها باسم (النثر الحكائي) أكثر دقّةً ؛ ذلك أن الكلام في أدبية الكرامات فيه نظر، ليس هذا مكانه. مع قناعتنا بأن الشكل الحكائي الذي اتخذته للتعبير عن نفسها يمنحها شرعية السؤال في الهوية الأدبية، هذا ناهيك عن اللغة والخيال والموقع الثقافي داخل الحضارة التي تنتمي إليها.

وقد جعلت من الأدب الأندلسي والمغربي ميداناً لانتقاء النصوص النثرية المعنية ؛ رغبةً في الابتعاد عن النصوص المشرقية التقليدية التي كثُر دوران الأقلام عليها، مع قلّة اهتمام الدراسات بالأدب المغربي والأندلسي مقارنةً بعنايتها بالمشرقي.

ولاستكمال الفائدة رأيت أن أردف الدراسة بمُلحق يضم نصًّا كاملاً لأحد معارج ابن عربي التي تمت دراستها من غير أن أستطيع إثباتها أثناء الفصل، لطولها النسبي. واستغنيت عن إيراد مُلحقٍ مماثل للمناقب بسبب انتفاء الحاجة ؛ فقِصَر النصوص سمح بإيرادها كاملة داخل الفصل الخاص بها.

ويسبب الطبيعة الشفاهية للنصوص شابها غير قليل من الاضطراب اللغوي، وكثرت فيها الكلمات العامية، مما جعل قراءتها لا تخلو من صعوبة. ولم أجد من الوجاهة في شيء تغيير ذلك، لكثرته واشتهاره في النصوص الشعبية ذات الطابع الشفاهي ؛ فأي تغيير من هذا القبيل يُعدّ مساساً بالبنية الداخلية للنصوص. ولذلك آثرت إبقاء الجملة اللغوية على ما هي عليه، إلا عندما يكون هناك خطأ نحوي كبير أو اضطراب لغوي يُخلُّ بالمعنى.

ولا تكاد كلمات الشكر تفي حقّ كلٍّ من بذل المساعدة، من أهلٍ وأصدقاء، تدين لهم الدراسة بكل ما فيها من إصابة، أذكر منهم: الدكتورة سعاد الحكيم التي تكرمت بإرسال عدد من كتبها الخاصة بنصوص المعراج والتصوف، والدكتور عبد الله بن نصر العلوي الذي أمدني بعدد من الأبحاث الخاصة بالعجائبي، ولاسيما الدراسة المهمة لحمادي الزنكري، والأخوة: الدكتور أحمد محمد ويس والدكتور محمد جمال طحان والدكتور محمود حسن الجاسم؛ لما بذلوه في مراجعة أفكار الدراسة، وللأخ العزيز الدكتور أحمد جاسم الحسين كل الشكر والتقدير لجهوده في مساندة الدراسة منذ بدايتها، ومراجعتها والإشراف على طباعتها، فجزى الله الجميع عن كريم فعالهم خير الجزاء.

والحمد لله أوّلاً وآخراً

مفهوم العجائبي

يبدو (العجائبي) من المفاهيم العصيّة على التحديد، فمنذ أن حاول تودوروف التقعيد له اعتوره الدارسون بالإضافة والإلغاء من كلّ جهة(*)، وذلك لأسبابٍ تكمن في بنية (العجائبي) نفسه؛ في المبادئ التي اشترطها تودوروف لوجوده، وفي الموقع الذي أراده له. وقد أعلن تودوروف نفسه أكثر من مرة أن الخطر يحدق بـ (العجائبي) من كل جهة، وأنه «يحيا حياة ملؤها المخاطر. وهو معرّض للتلاشي في كل لحظة»[1]، وأنه ينهض «في الحدّ بين جنسين (**) هما العجيب والغريب، أكثر مما هو جنس مستقل بذاته»[2].

وبسبب طبيعة (العجائبي) المتأبّية على التحديد رأى تودوروف أنه مُلزمٌ بتحديد الحقول القريبة منه مثل (الغريب) و (العجيب)، وتلك البعيدة

(*) نذكر من هؤلاء الدارسين :

- **Jackson, Rosmary- Fantasy: The literature of subversion, 1981.**
- **Schlobin, Roger C, (Editer) – The Aesthetics of Fantasy literature and Art, 1982.**
- **Manlove, C.N- The Impulse of Fantasy literature, 1983.**
- **Swinfen, Ann – In Defence of Fantasy, 1984.**
- **Cornwell, Neil- The literary Fanstastic, 1990.**

- ونذكر منهم أيضاً نقلاً عن نيل كورنويل: **(The literary Fantastic)** :

- **Irwin, W.R – The Game of the Impossible, 1976.**
- **Rabkin, Eric- The Fantastic in Literature, 1976.**
- **Brooke- Rose, Christine – A Rhetoric of The Unreal, 1983.**
- **Siebers, Tobin – The Romantic Fantastic, 1984.**
- **Hume, kathryn – Fantasy and Mimesis, 1984.**

(١) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٥٧.

(**) وردت في النص المترجم (نوعين)، وغيرناها لتوحيد المصطلح.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.

عنه نسبياً، كالروايات البوليسية، أو أدب الخيال العلمي[1]، لكي يسدّ بعض ثغرات المفهوم. وإلى مثيل ذلك عمد غيره من الدارسين، فميّز شعيب حليفي بين (العجائبي) و (العجيب والغريب)، ثم ميز بينه وبين (الحكاية السحرية) ثم (الخيال العلمي) ثم (الرواية البوليسية)، فـ(اليوتوبيا)، فـ(الأسطورة) فـ(الفكاهة السوداء)[2]. وكذلك فعل أندراس ساندور الذي فرّق بين (العجائبي) و(الغريب) و(العجيب) و(الخرافة الشعبية المتعلقة بالقديسين والأبطال) و(الأسطورة)[3].

والسعي إلى تعريف مفهومٍ ما من خلال مقارنته بالمفاهيم الأخرى التي تجاوره أو تخالفه أو حتى تقع في النقيض منه ليس شيئاً طارئاً أو استثنائياً على نظرية المعرفة؛ فإذا كان الضد يظهر حسن الضد وجماله فإنه يُعرّفه أيضاً؛ فمعرفة الآخر المخالف طريقٌ صحيحة إلى معرفة الذات، وهذا شبيه بالتعريف بالسلب، على نقيض التعريف بالإيجاب الذي يتجه إلى ماهية الشيء مباشرة.

يقول تودوروف في تعريف (العجائبي): هو «التردُّد الذي يُحسه كائنٌ لايعرف غير القوانين الطبيعية فيما يواجه حدثاً فوق طبيعي، حسب الظاهر». «فلا يدوم العجائبي إلا زمن تردد، تردد مشترك بين القارئ والشخصية اللذين لابد أن يقررا فيما إذا كان الذي يدركانه، كلمة واحدة، راجعاً إلى الواقع كما هو موجود في نظر الرأي العام أم لا. وفي نهاية القصة... [عندما] يتخذ القارئ قراراً [بخلاف الشخصية التي ربما لاتفعل

---

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٦١ - ٦٢، ٦٩.

(٢) ينظر: حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص ٥٠ — ٦٨.

(٣) ينظر: **Sandor, Andras – Myths and the Fantastic, P: 342 – 350.**

ذلك»(*) فيختار هذا الحل أو الآخر... يخرج من العجائبي. فإذا قرّر أن قوانين الواقع تظل غير ممسوسة وتسمح بتفسير الظواهر الموصوفة قلنا: إن الأثر ينتمي إلى جنس آخر [هو] الغريب. وبالعكس، إذا قرر أنه ينبغي قبول قوانين جديدة [على] الطبيعة يمكن أن تكون «الظاهرة»(**) مفسَّرةً من خلالها دخلنا عندئذ في جنس العجيب».

ويضع تودوروف لِتحقُّقِ العجائبي ثلاثة أركان: الأول هو ضرورة اعتبار عالم شخصيات النص عالم أشخاصٍ أحياء، والتردّد بين تفسير طبيعي وتفسير فوق طبيعي للأحداث. والثاني أنه قد يكون التردُّد محسوساً من قِبَل شخصية داخل النص، كما هو محسوس من قبل المتلقي. والأخير هو إلحاح تودوروف على ضرورة استبعاد القراءة الرمزية أو الشعرية للنص العجائبي.مع ضرورة التنبيه إلى أن الركنين الأول والأخير ضروريّان ومُلزِمان، أما الركن الثاني فهو ركنٌ احتمالي.

وللعجائبي موضوعات خاصة، تنحصر - كما يرى تودوروف - في شبكتين هما: شبكة (الأنا) التي تمثل وعي الذات للعالم الخارجي، من

(*)لم ترد الجملة في النص العربي الذي ترجمه بو علام، ولكنها وردت في الترجمة الإنجليزية لكتاب تودوروف. وقد رأينا إثباتها لأنها تؤكد أن شرط تماهي الشخصية مع المتلقي في التردّد شرطٌ غير ضروري. ينظر:

Todorov, Tzvetan – The Fantastic, P: 41.

(**) وردت في الترجمة العربية: (الطبيعة). ولكن الكلمة التي جاءت في النص الإنجليزي لكتاب تودوروف هي: **(phenomena)**. والأولى ترجمتها بـ (ظاهرة) انسجاماً مع السياق. وكان بوعلام قد ترجمها (ظاهرة) قبل ذلك بسطرين. ينظر:

Todorov-TheFantastic,P:41.

وللعجائبي موضوعات خاصة، تنحصر - كما يرى تودوروف - في شبكتين هما: شبكة (الأنا) التي تمثل وعي الذات للعالم الخارجي، من خلال بحثها في مقولات: الموضوع والفضاء والسببيّة والزمن.. الخ. وشبكة (الأنت) التي تعي فيها الذات نفسها و رغباتها المرتبطة باللاشعور[1].
ولكل من الشبكتين مبادئ تستند إليها، سنأتي على ذكرها مفصلة عند الدراسة التطبيقية.

---

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١٠٧ - ١٣٠.

الفصل الأول

العجائبي ونصوص المعراج

- طبيعة نصوص المعراج
- نصوص المعراج وعناصر تحقُّق العجائبي
- نصوص المعراج وموضوعات العجائبي
- نصوص المعراج ووظائف العجائبي

تُشكِّل حادثة الإسراء والمعراج جزءاً أساسياً من المُعتَقَد الديني للمسلم ؛ فقد ذُكرت في سورتين من القرآن الكريم[1]. وصحّت عن الرسولﷺ أحاديث عدّة في وصفها[2]. ولإعجاز هذه الحادثة بالغُ الأثر في نفوس المسلمين، عامةً وخاصةً ؛ إذ اشتغل كثيرٌ من علمائهم بالكتابة عنها، فكثرت فيها المؤلَّفات الرصينة، حتى لقد أحصى أحد الباحثين أكثر من خمسين كتاباً أُلِّفَت فيها[3]. وانشغل العامة، أيضاً، بإذكاء خيالهم من خلالها، ودُسّت على الرسولﷺ أحاديث فيها، يغلب عليها التخييل الشعبي[*]. كما ظهرت مؤلفاتٌ حاولت الاستفادة من الحادثة لتكوين تشكيلاتٍ أدبية تخييلية، مثل رسالة التوابع والزوابع لابن شهيدٍ، ورسالة الغفران للمعري. ويدل هذا كله على المدى الواسع لتأثير الحادثة في نفوس المسلمين الذين بلغ اهتمامهم بها حد الاحتفال بذكراها كل سنة، حتى الآن.

---

(١) ينظر الآية الأولى من سورة الإسراء، والآيات (٥ -١٨) من سورة النجم.

(٢) ينظر: الإمام مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله إلى السماوات وفرض الصلاة، وباب في ذكر سدرة المنتهى.

(٣) أحصى صلاح الدين المنجّد مماينوف على الخمسين مؤلَّفاً، معظمها تراثيٌّ، في حادثة إسراء الرسولﷺ ومعراجه. ينظر: معجم ماأُلِّف عن رسول الله ﷺ، ص٧٨ - ٨٣.

(*) قام ميجيل آسين بلاثيوس بجمع أهم النصوص الشعبية التي قامت على حادثة الإسراء والمعراج، وقسّمها في ثلاث مجموعات ؛ مجموعة روايات الإسراء، ومجموعة روايات المعراج، ومجموعة خاصة بالروايات التي تجمع بين الإسراء والمعراج، غيرأن المؤلف لايفصل الأحاديث الصحيحة عن الحكايات الشعبية.ينظر: أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية، ص ١٨ - ٤٨.

وقد حظي المعراج، من دون الإسراء، بنصيب وافر من اهتمام المتصوّفة خاصة، لأنهم رأوا فيه تجسيداً لمقولاتهم في سلوك الروح إلى بارئها عبر مقامات مخصوصة. غير أن تآليفهم فيه أخذت منحىً آخر غير الشرح والتفسير، وغير تصحيح أسانيد الأحاديث المرويَّة عن الرسول ﷺ؛ لأنهم توسّعوا في معنى المعراج وجعلوه (دالاًّ) لكلّ مايحتمل (دلالة الترقّي، سواء أكان حسّياً أم معنوياً. فلم يعد المعراج «حصراً على الحركة الحسية، أي الترقّي في السموات، بل [أخذ يدل أيضاً على معانٍ] عقلية كالتدرُّج في التطهُّر النفسي من ناحية أو التدرج في التحقُّق بالعلوم من ناحية ثانية»[1]. ولا أدلّ على التوسع في معنى المعراج من قول ابن عربي: «كلُّ نظرٍ إلى الحقّ ممن كان فهو عروج»[2].

ولعل هذا مايُفسّر استعمال كلمة معراج في عنونة عددٍ من الكتب التي لاتُعنى بالمعراج الحسي، مثل (معراج السالكين) للغزالي و(معراج القلوب إلى حضرات الغيوب) لمحمد مهدي الصيادي المعروف بالروّاس، وغير ذلك من كتب[*]. ويمكن الحديث أيضاً عن استفادة بعض الفلاسفة والمتصوّفة من الرحلة المعنوية التي تُعبّر عن توق النفس إلى خالقها، لإنشاء نصوص أدبية رمزية تدور حول المعنى نفسه، مثل رسالة الطير لابن سينا، ورسالة الطير للغزالي، ومنطق الطير للعطّار.

---

(١) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، مقدمة المحققة، ص ٢٨.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٥/١٠١.

(*) أضافت سعاد الحكيم إلى كتاب (معراج السالكين) كتابَيْ (معارج القدس) للغزالي، و (معراج التشوف إلى حقائق التصوف) لأحمد ابن عجيبة. ينظر مقدمتها لكتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ٢٨ - ٢٩.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك من المتصوفة من نسب إلى نفسه معراجاً شبيهاً بمعراج النبي ﷺ، ولكنه يختلف عنه من حيث أن معراج النبي جسديّ حسي، ومعراج الصوفية روحي معنوي، أساسه رؤيا منامية. أما أقدم نصوص المعراج فهو المنسوب إلى الجنيد[1]. ولكنّ أول معراج صوفي صريح ينسب إلى أبي يزيد السطامي[*][2].

وليست الحال في الأندلس بخلاف ماهي عليه في المشرق، بل هي آكد وأبعد مدى[3]؛ إذ لم يهتم صوفيٌّ بالمعراج مثل اهتمام كبير صوفية الأندلس وشيخها الأكبر محيي الدين ابن عربي[**]، إذ يُشكّل المعراج عنده نواةً

---

(١) أشار إلى ذلك كلٌّ من سعاد الحكيم، ينظر مقدمة الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ٢٩ - ٣٠. وعلي زيعور، ينظر: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص ٢١٨.

(*) يصف البسطامي معراجه فيقول: «رأيت في المنام كأني عرجت إلى السماوات، فلما أتيت إلى السماء الدنيا فإذا أنا بطير أخضر، فنشر جناحاً من أجنحته، فحملني عليه وطار بي حتى انتهى بي انتهائي إلى صفوف الملائكة ....». ملحق بآخر كتاب المعراج للقشيري، ص ١٣٠.

(٢) أشار إلى معراج البسطامي كلٌّ من سعاد الحكيم، ينظر مقدمتها لكتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ٣٠ - ٣١. وعلي زيعور، ينظر: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص ٢١٨. ونذير العظمة، ينظر: المعراج والرمز الصوفي، ص ٣٤ - ٣٥.

(٣) عن طبيعة العلاقة بين الأندلسي والمشرق ينظر: دياب، علي، الغزل الأندلسي في القرن الخامس الهجري (ابن زيدون والمعتمد بن عباد نموذجاً)، ص ٦٥، ٧٣.

(**) نسب لسان الدين بن الخطيب للمتصوّف محمد بن يوسف بن خلصون كتاباً بعنوان: «(وصف السلوك إلى ملك الملوك) عارض به معراج الحاتمي [ابن عربي] فبان له الفضل ووجبت المزية». ولكننا لم نعثر على الكتاب مخطوطاً أو مطبوعاً. ينظر: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ٢٥٨/٣.

سردية تتكرر بصيغ مختلفة في كثيرٍ مما كتب. حتى لقد بلغت نصوصه التي يسرد فيها حكاية معراجية تسعة نصوص(*). وهذه النصوص هي:

١ - الإسرا إلى المقام الأسرى. صدر بتحقيق سعاد الحكيم.

٢ - مايُعرف باسم التنزّلات الموصليّة أو تنزّل الأملاك. وقد صدر بتحقيق كلٌ من أحمد زكي عطية وطه عبدالباقي سرور، ثم صدر بتحقيق آخر لعبدالرحمن حسن محمود.

٣ - المعراج الموجود في السفر الأول من الفتوحات بتحقيق عثمان يحيى، الممتد بين الفقرات (٣٢٣ - ٣٦٥).

٤ - المعراج الموجود في الفتوحات، باب (في معرفة كيمياء السعادة) بين صفحتي (٤٨٨ - ٥١٤) من الجزء الثالث بإشراف محمود مطرجي.

٥ - معراج الفتوحات، الممتد بين صفحتي (٩٥ - ١١١) من الجزء السادس لكتاب الفتوحات المكية بإشراف مطرجي.

٦ - جزء من معراج موجود في الفتوحات المكية الباب الثالث والسبعون ومئتان في معرفة منزل الهلاك للهوى والنفس من المقام

(*) ذكر محمود غراب أن نصوص المعراج عند ابن عربي خمسة. ينظر: الخيال، عالم البرزخ والمثال، ومعه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ الأكبر، ص ٩٢، ١١٤، ١٧٠ - ١٧٢. وأشارت سعاد الحكيم إلى العدد نفسه حين تحدثت عن نصوص غراب. ينظر: مقدمتها لكتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ٣٣ حاشية ٣٧. وفي الكتاب الذي أنجزه سعيد الوكيل عن معارج ابن عربي اكتفى المؤلف أيضاً بخمسة نصوص، هي نفسها تلك التي أشار إليها محمود غراب وسعاد الحكيم. ينظر: تحليل النص السردي (معارج ابن عربي نموذجاً)، ص ٩ - ١٠.

الموسوي. ويمتد عبر الصفحات (٣٩٩ - ٤٠٧) من الجزء الرابع بإشراف مطرجي.

٧ - وجزء من معراج يُصرّح في أوله ابن عربي أنه يجتزؤه من معراج كامل، الباب الثالث والثمانون ومئتان، بين صفحتي (٤٧٣ - ٤٧٥) من الجزء الرابع بإشراف مطرجي.

٨ - المعراج الموجود في كتاب (شق الجيب) من مجموع الرسائل الإلهية لابن عربي بتحقيق إبراهيم مهدي. وهو يمتد عبر الصفحات (٦٥ - ١٠١). وفيه مواضع كثيرة تشابه التنزلات الموصلية.

٩ - آخر هذه النصوص هو حكاية معراجية عن معراج الرسول ﷺ، موجود في كتاب (شجرة الكون)، من سلسلة رسائل سيدي محيي الدين ابن عربي، ويمتد عبر الصفحات (٤٦ - ٦٢).

وتتفاوت هذه النصوص في أطوالها بين مايُجاوِز المئة صفحة، وما لايتعدّى الصفحات الثلاث. وتتفاوت كذلك بانفراد بعضها في كتابٍ مستقل، مثل (الإسرا إلى المقام الأسرى)، على حين يبدو بعضها الآخر جزءاً من كتاب، وهو الشكل الأعم لها. ويغلب على النصوص أن يكون صاحب المعراج هو ابن عربي نفسه، فيكون حديثه فيها بضمير المتكلم غالباً، وذلك ماخلا نصَّين هما (كيمياء السعادة) الذي يقوم بالمعراج فيه شخصان هما (التابع) و(صاحب النظر). ونص (شجرة الكون)، حيث يبدو سرداً لحكاية معراج النبي ﷺ. أما نص (الإسرا إلى المقام الأسرى) فنصٌّ مُلْبِس؛ فهو وإن بدا فيه أن السارد يحكي عن السالك بصيغة الغائب فإننا نلحظ في مجمل النص توحُّداً بين الاثنين، بحيث يتحوَّل السرد إلى صيغة المتكلم بعد أن يمهِّد لها بالجملة الوحيدة التي تأتي بصيغة الغائب، وهي: (قال السالك). فهذه العبارة بمنزلة المُتّكأ الذي اعتمده ابن عربي ليُحوِّل

السرد من صيغة الغائب إلى صيغة المتكلّم، فيبدو السارد والسالك متوحّدين في الجوهر وإن كانا مختلفين في المظهر(*).

والمعراج عند ابن عربي على أنواع عدة، فهناك معارج للملائكة ومعارج للرسل ومعارج للأولياء ومعارج لتوجُّهات الأسماء الإلهية[1]. فما يختص به الأولياء إنما هو معارجُ معنوية تكون بالهِمَم «فيعرج الولي بهمَّته وبَصيرته على بُراق عمله ورَفْرَف صدقه معراجاً معنوياً يناله فيه مايُعطيه خواص الهمم من مراتب الولاية والتشريف»[2](**). ويبين ابن عربي طبيعة إسراءات الأولياء ومعارجهم على أنها «رؤيا نراها في حال النوم أو الفناء. فإن كانت نوماً فهو الرؤيا والمبشّرات، وإن كانت فناءً فهو المكاشفات»[3].

(*) أشار سعيد الوكيل إلى اختلاف صيغة السرد بين مجمل نصوص المعراج ونص (كيمياء السعادة)، كما أشار إلى توحّد السارد والسالك في (الإسرا إلى المقام الأسرى) على الرغم مما قد يبدو من تباينهما، ولكن الوكيل لم يأتِ على ذكر نص (شجرة الكون) لأنه لم يُدخله ضمن دراسته، منذ البداية. ينظر: تحليل النص السردي (معارج ابن عربي نموذجاً)، ص ١٨ - ١٩.

(١) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٥/١٠١ - ١٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ٥/١٠٣.

(**) آثرنا أن نشرح معنى المعراج عند ابن عربي بكلام ابن عربي نفسه، وذلك لأن هذه المسألة لاتحتمل التأويل، فقد جلبت للشيخ الأكبر كثيراً من المعارضين بسبب مانسب إليه فيها. فاستحسنا الإكثار من -النقل عنه، كي لاندع مجالاً للشك في معناها عنده. عن معارضي ابن عربي ومناصريه ينظر: القارئ البغدادي، إبراهيم بن عبدالله، مناقب ابن عربي، ص ٢٥ - ٤٤.

(٣) ابن عربي، منزل المنازل الفهوانية، ص ١١٦.

وفي هذه المعارج يشاهدُ الأولياء «معاني مُتجسِّدة في صورٍ محسوسة للخيال يُعطَون العلم بما تتضمَّنه تلك الصور من المعاني، ولهم الإسراء في الأرض وفي الهواء... فمعارج الأولياء معارج أرواحٍ ورؤيةُ قلوب وصورٌ برزخياتٌ ومعانٍ متجسِّدات»[1]. وكما هو واضح فإن ابن عربي يلحّ، في أكثر من موضعٍ، على أن معارج الأولياء معارج روحية يراها الولي في نومه أو فنائه، أي أنها ليست ذات طابع حسي[*]. ويريد الشيخ الأكبر من وراء هذا الإلحاح أن يميز بين معراج الأولياء ومعراج الرسل والأنبياء، لأن العروج بالأجسام «مخصوص بمحمد ﷺ اختصاص عناية إلهية»[2]. أما الأولياء «فليست لهم قدمٌ محسوسةٌ في السماء، وبهذا زاد على الجماعةِ رسولُ الله ﷺ بإسراءِ الجسدِ واختراقِ السمواتِ والأفلاكِ حسّاً وقطع مسافاتٍ حقيقيةً محسوسة، وذلك كلّه لورثته معنىً لاحسّاً»[3].

ويبدو أن ابن عربي كان يتنبأ بأن قضية المعراج ستؤلب عليه كثيراً من الآراء التي سوف تتّهمه بالمروق عن الدين وادعاء ما للأنبياء من فضلٍ خصَّهم اللهُ به، ولذلك فإنه يُكثر من التفريق بين ما للولي وما للنبي، فيقول في نصٍّ واضحٍ وصريح: «ولا تتوهم أن معارج الأولياء على معارج الأنبياء، ليس الأمر كذلك، لأن المعارج تقتضي أموراً لو اشتركا

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٦/ ٩٠.

(*) جاء في مقدمة الإسرا إلى المقام الأسرى قوله "فبينا أنا نائم، وسرُّ وجودي متهجّد قائم، جاءني رسول التوفيق ليهديني سواء الطريق، ومعه بُراق الإخلاص..."، ص ٦٨. وهذا يؤكد ماأشار إليه ابن عربي من أن معراجه ليس ذا طبيعة حسّية.

(2) ابن عربي، منزل المنازل الفهوانية، ص١١٤.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٦/ ٩٠.

فيها بحكم العروج عليها لكان للولي ماللنبي، وليس الأمر على هذا عندنا»[1]، ذلك أن معراج الرسل له «خطاب خاص تُعطيه خاصيَّة هذا المعراج، لايكون إلا للرسل، فلو عرج عليه الوليُّ لأعطاه هذا المعراج بخاصيَّته ماعندَه. وخاصيَّته ماتنفردُ به الرسالة، فكان الولي إذا عرج به فيه يكون رسولاً. وقد أخبر رسول الله ﷺ أن باب الرسالة والنبوَّةِ قد أُغلق، فتبيَّن لك أن المعراج لاسبيل للوليِّ إليه البتَّة، ألا ترى النبي ﷺ في هذا المعراج قد فُرضت عليه وعلى أمَّته خمسون صلاة. فهو معراج تشريعٍ وليس للوليّ ذلك»[2]. يُدلّل ابن عربي، في هذا النص، على التفريق بين معراجَيْ الأولياء والأنبياء بحجَّتين؛ الأولى أن الرسول ﷺ كان قد قال بأنه آخر الرسل والأنبياء، مما يعني أن باب النبوة أُغلق، فلا سبيل إذن إلى القول بتطابق معارج الأولياء مع الأنبياء، لأن معارج الأنبياء أُغلقت بخاتم الأنبياء محمد ﷺ. والحجة الأخرى أن معراج النبي ﷺ كان معراجاً تشريعيًّا، فُرضت فيه على المسلمين الصلاة، وهي عماد الدين. وليس في معراج الأولياء تشريع[*]؛ فما يَحُوزُه الولي في معراجه من علوم «ليست علوم تشريع وإنما هي أنوارُ فهومٍ فيما أتى به هذا الرسول في وحيهِ أو في الكتاب الذي نزل عليه... فلا يتعدى كشف الولي في العلوم الإلهية فوق مايُعطيه كتاب نبيِّه ووحيِهِ»[3]. أي أن العلوم التي ينالها الولي في معراجه

---

(١) ابن عربي، الأنوار فيما يُمنح صاحب الخلوة من أسرار، ص ٣٢.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ١٠٣/٥.

(*) يقول موسى عليه السلام مخاطباً (السالك) في معراج الإسرا إلى المقام الأسرى: «فلا تطمع في تخصيصك بشريعةٍ ناسخة من عنده، ولا في إنزال كتاب، فقد أُغلق ذلك الباب، إذ كان محمدﷺ لَبِنَةَ الحائط، فكلٌّ دليل على مخالفته ساقط». ص ٩٦ - ٩٧.

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، ١٠٤/٥.

إنما هي زيادة فهمٍ لنصوص الشريعة، من قرآن كريم أو حديث شريف. ويخلُص ابن عربي من وراء هذه المقارنة إلى القول بوجود فرقين أساسيَّين بين معراج النبي ومعراج الولي؛ فمعراج النبي معراجٌ حسّيٌّ يتم فيه قطعُ مسافاتٍ حقيقية، أما معراجُ الولي فمعنويٌّ روحانيّ يتم في حالِ النومِ أو الفناء. ومعراج النبي معراجُ تشريعٍ أما معراج الولي فهو زيادةُ فهمٍ لنصوص التشريع نفسها من دون زيادة أو تجاوز أو خروج.

ويحتوي الهيكل العام لحكاية المعراج عند ابن عربي مجموعةً من الوحدات الحكائية، تنشأ من ضمٍّ نصوص المعراج بعضها إلى جانب بعض، على أنها نص واحد؛ أي أن هذه الوحدات تتوزّع على النصوص بِنِسَبٍ متفاوتة، من غير اشتراط وجودها كاملة في كل نص، فقد يَغيب بعضها عن أحد نصوص المعراج ويَظهر في نص آخر. ولكنها باجتماعها تعطي صورة مكتملة عن هيكل حكاية المعراج، كما هي عند ابن عربي. وهذه الوحدات هي(*): (بحسب ترتيبها العام ضمن النصوص)

١ - العزم على الإسراء.

٢ - لقاء رفيق الرحلة.

٣ - التخلص من عنصر التراب.

٤ - التخلّص من عنصر الماء.

٥ - التخلّص من عنصرا لهواء.

٦ - اختيار اللبن والخمر.

٧ - التخلّص من عنصر النار.

(*) هذه الوحدات منقولة عن سعيد أحمد الوكيل، ماخلا الوحدة الأخيرة رقم (٣٦)، لأنها تقع في نص لم يدرسه الوكيل. ينظر: تحليل النص السردي، ص ٤٤ - ٤٥.

٨ - امتطاء البُراق.

٩ - الوصول إلى السماء الدنيا (سماء آدم)

١٠ - الوصول إلى السماء الثانية (سماء عيسى)

١١ -الوصول إلى السماء الثالثة (سماء يوسف)

١٢ -الوصول إلى السماء الرابعة (سماء ادريس)

١٣ -الوصول إلى السماء الخامسة (سماء هارون)

١٤ - الوصول إلى السماء السادسة (سماء موسى)

١٥ - الوصول إلى السماء السابعة (سماء إبراهيم)

١٦ - الوصول إلى سدرة المنتهى.

١٧ - الوصول إلى فلك المنازل

١٨ - الوصول إلى جنة الدهماء.

١٩ -الوصول إلى المستوى الأزهى والستر الأبهى

٢٠ - الوصول إلى فلك البروج.

٢١ - الوصول إلى الكرسي.

٢٢ - الزج في النور.

٢٣ - الوصول إلى العرش.

٢٤ - الوصول إلى مرتبة المقادير.

٢٥ -الوصول إلى علم الجوهر المظلم الكل

٢٦ - الوصول إلى حضرة الطبيعة البسيطة.

٢٧ - الوصول إلى الرفارف العلى

٢٨ - الوصول إلى حضرة (قاب قوسين)

٢٩ - الوصول إلى حضرة (أو أدنى)

٣٠ - الوصول إلى اللوح الأعلى (المحفوظ)

٣١ - الوصول إلى حضرة الجرس

٣٢ -الوصول إلى حضرة أوحى(حضرة القلم الأعلى)

٣٣ - التحقق بالمقام المحمّدي

٣٤ - الوصول إلى عالم الهيمان.

٣٥ - الوصول إلى العماء.

٣٦ - ونضيف إلى هذه الوحدات : الوصول إلى حضرة (أم الجمع)، ونرجّح وقوعها بين الوحدتين (٢٨و ٣٣)، فالنص غير واضح في تحديد مكانها، لأنه جزء من معراج غير مكتمل، يتعلّق، فقط، بزيارة ابن عربي لهذه الحضرة (*) (**).

وتبدو طبيعة المعراج كما يشرحها ابن عربي على تماسٍّ مباشر مع مفهوم العجائبي ؛ لأن هذه الطبيعة تُلزم المتلقي بضرورة تصديق مايأتي في نصوص المعراج على أنه واقعٌ على الحقيقة - بعدِّه خصيصةً من خصائص الأولياء - وليس وهماً أو أدباً تخيُّلياً محضاً. مع الأخذ بالعلم أن مافي داخل النصوص يبدو مخالفاً لمجرى المألوف ولقوانين الطبيعة المعتادة. فمن هذا

(*)حول هذه المسألة ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٣٩٩/٤ - ٤٠٧.

(**) قام نذير العظمة بتحقيق مخطوطة أندلسية لحكاية شعبية في المعراج، منسوبة إلى ابن عباس. ويبدا من عرضه للمخطوط الأساسية للحكاية أنها تختلف في عدد كبير من الوحدات الحكائية عن الهيكل العام للمعراج عند ابن عربي. ينظر: المعراج والرمز الصوفي، ص ٩٦ - ١٠١.

التعارض بين القول بواقعية الأحداث وبين طبيعة الأحداث التي لاتنقاد إلى الواقع نفسه تنشأ أولى مميزات عالم العجائبي وأهمها. فهل يمكن أن تنضوي نصوص المعراج كُلّيًّا ضمن العجائبي بخصائصه التي قعّد لها تودوروف ومَن نهجَ نهجه من النقاد أم أن لها من الخصوصية مايدفع إلى إعادة التفكير في طبيعة العجائبي وفي قدرة قوانينه على التعميم.

المعراج وعناصر تحقُّقِ العجائبيّ

من أول عناصر العجائبيِّ ضرورةُ التعامل مع عالم الشخصيات داخل النص باعتباره عالم أحياءٍ حقيقيّاً. ولعلَّ التجسُّدَ الأمثل لهذا الشرط يكاد يتجلّى في نصوص المعراج وما شاكلها من كرامات الصوفية والأولياء، علّةُ ذلك أن مُجْمل النصوص التي يستشهد بها تودوروف وغيره من النقاد للعجائبي هي نصوص أدبية قبل كل شيء؛ أي أن الناقد ومثله المتلقي يعلمان قبل البدء بقراءتها أنهما أمام أدب خيالي لايتّسم بحقيقة واقعية تتصل بالواقع خارج النص. ولذلك فإن شرط تودوروف في ضرورة اعتبار الشخصيات أحياءً حقيقيين مُؤَدَّاه أن النص هو الذي يجب أن يتعامل مع هؤلاء الأشخاص بعدِّهم أشخاصاً حقيقيين، فيؤثّر بذلك في المتلقي. ولكنّ هذه الحقيقة حقيقةٌ مشروطة؛ لأنها نسبيَّة ولا تُجاوِزُ حدودَ النص نفسه؛ أي أنّها لاتمتد إلى الواقع خارج النص. فشخصيَّتا (زبيدة) و (أمينة) في نص (المخطوطة التي عثر عليها في سرقسطة)(*) الذي طبّق عليه تودوروف مقولات العجائبي هما شخصيتان حقيقيتان داخل النص فقط، وليست لهما حقيقة واقعية خارج النص، إذ لاوجود لهما في الواقع نفسه. وحتى إن

(*) يُنسب نص (المخطوطة التي عثر عليها في سرقسطة) إلى الكونت البولوني أوجيان بُوتوسكي، وقد كتبه في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر باللغة الفرنسية. ينظر: أريوس، فيديريكو، المخطوط الذي عثر عليه في سرقسطة (التنوير، ماقبل الرومانسية، الاستشراق)، ضمن كتاب (أيام الثقافة الإسبانية)، لمجموعة من المؤلفين، ص ١٢٧ - ١٣٦.

كان لهما وجودٌ واقعيّ خارج النص فإن ماجرى معهما من أحداث داخل النص ليس له مصداقيّة واقعية خارج النص. أما في نصوص المعراج فالأمر جدٌّ مختلف، لأن شخصيات النص هي ابن عربي نفسه أو الملائكة والأنبياء عليهم السلام. وهي شخصيات لها حقيقة داخل النص - لأن ابن عربي يتعامل معها كذلك - ولها حقيقة خارج النص أيضاً، لأن الأنبياء شخصيات لها وجود تاريخي محدّد ومعروف. وابن عربي نفسه شخصية تاريخية معروفة. أمّا الملائكة فلا جدال بين من يدين بالإسلام بحقيقة وجودها في العالم.

ولكن الوجود الواقعي ليس هو الذي يجعل نصوص المعراج أقدر على تمثيل الشرط الأول من شروط تحقّق العجائبي؛ فهناك كثير من النصوص الأدبية - التي هي محضُ خيال - تكون شخصياتها ذات مرجعية تاريخية وواقعية معروفة. وإنما الذي يجعل الشخوص في نصوص المعراج ذات وجود حقيقي داخل النص وخارجه هو موقف ابن عربي من النص نفسه، فابن عربي لايُقدّم نصه بعدّه خيالاً، كما هو حال الأدباء الذين يقدّمون نصوصهم على أنها روايات أو قصص، وإنما يقدمه بوصفه أحداثاً جرت معه على الحقيقة، وكلُّ مايفعله أنه يقوم بنقل تجربته المعراجية إلى الورق. فهو لايخترع، إذن، بقدر مايعبر عن تجربة واقعية حصلت فعلاً.

ولكن هل يكفي أن يُصرّح ابن عربي بأن تجربته حقيقية حتى تكتسب شخوصه حقيقتها داخل النص وداخل الواقع خارج النص؟! أليس هنالك من الكُتّاب من يعمد إلى ابتكار أساليب تُوهِم المتلقي بحقيقة مايكتبه، مثل استعمال التأريخ للأحداث أو الزعم بالنقل من مخطوطات قديمة أو رسائل شخصية، لكي يحظى بأكبر قدر ممكن من وهم الحقيقة التي سيكون لها تأثير كبير في المتلقي!!؟ تبرز - في الإجابة عن هذا الاعتراض - قضية على غاية

من الأهمية تتعلّق بموقع نصوص المعراج، وما شاكلها من نصوص كرامات الأولياء، داخل البنية الثقافية للحضارة العربية الإسلامية، هذا الموقع الذي يرتبط بشكل وثيق بمكانة الأولياء، والموقف منهم ضمن النظرية المعرفية للحضارة الإسلامية التي تقوم على الاعتقاد بأن الخالق عز وجل ليس لأفعاله حدٌّ أو شرط، ولا تقع عليها الاستحالات، وهو لذلك قادر على أن يخرق قوانين الطبيعة التي خلقها، متى شاء، لأنها في ذاتها ليست قوانين للخالق، الذي أبدعها، وإنما هي قوانين للمخلوق الذي يعيش داخل سياج الطبيعة. ولكنّ الخالق لَمّا كتب على الإنسان عمارة الأرض ليتحقّق استخلافه عليها جعل هذه القوانين أشبه بالثوابت التي لاتقبل الخرق، ليتمكن الإنسان من بناء حضارته المعرفية على عالم مستقر. غير أن هذا لايعني أن ثبات القوانين أصبح نهائيًّا، وإنما الأمر مرهونٌ بالمشيئة الإلهية التي قد تخرق العوائد من أجل علّةٍ ما، مثل المعجزة التي تتم تأييداً لنبي أو رسول وإظهاراً للقدرة الإلهية[*]. وبوفاة آخر الأنبياء محمدﷺ طرأ تعديلٌ على طبيعة هذه العلة مؤدّاه أن الله عز وجل قد يخرق قانوناً طبيعيًّا من أجل وليٍ من أوليائه من جهة التشريف أو التأييد أو التقريب... إلخ. وعلى هذا الأساس ساد اعتقادٌ بين المسلمين أنماينسب إلى الولي أو الصوفي من

---

[*] يرى عبدالله ابن أبي جمرة أن الله عز وجل «أجرى العادة بالمشي على الأرض والاستقرار عليها، ولم يجر ذلك في الهواء. والقدرة ليست مرتبطة بالعادة الجارية. ولو شاء، عز وجل، أن يجعل الأمر بالعكس لفعل، ولو فعل ذلك لعظم في أعين الناظرين من يمشي على الأرض لأجل العادة الجارية». ابن أبي جمرة، عبدالله، بهجة النفوس وتحلّيها بمعرفة مالها وعليها، شرح مختصر صحيح البخاري، ٢/٩٨٤.

كرامات ومناقب - ومنها المعارج - قد يكون صحيحاً وحقيقياً ؛ إذ ليس في ذلك مايخالف الشريعة(*).

وحتى لاينفتح باب على المسلمين يصعب إغلاقه ارتأى بعض العلماء أن يُقيِّد القول بإمكانية خرق العوائد للأولياء، من خلال وضع شروط للولي لابد له من الاتصاف بها لكي يُصدَّق فيما يجري على يديه من خوارق، وإلا نُسب إلى السحر أو الاستدراج. وفي أحسن الأحوال وَجَبَ احترامه، من غير اتِّباع أو ولاية. فمن أهم هذه الشروط أن يكون الولي أو الصوفي معروفاً بالصلاح ظاهراً وباطناً، ومؤدّياً للفرائض كلّها، وأن لايكون فيما يدّعي لنفسه من خوارق مايخالف تشريعاً أو يدعو إلى إسقاط فرض. فإن صحّت له هذه الصفات فأمره موكول إلى الله.. قد يكون مايقوله عن نفسه واقعاً على الحقيقة وقد يكون توهّماً دون قصد الادعاء. أما إن لم تصح عليه هذه الصفات فالتصديق له باطل، والقول بولايته مردود. وهاهنا لابد من التفريق بين الموقف من الكرامة عامة والموقف من نص محدّد لكرامةٍ خاصة منسوبة لولي بعينه ؛ فالقول بصحة الكرامة من حيث المبدأ قولٌ يكاد يُجمع عليه أغلب المسلمين. أما الخلاف فيقع في نسبة كرامةٍ مخصوصةٍ لولي بعينه، فقط. ويمكن القول : إن معظم نصوص الكرامات تقع على الحدّ بين التصديق وعدمه، لأن الاعتقاد بوقوعها على الحقيقة جائز، والشك بعدم وقوعها ممكنٌ أيضاً ؛ إذ هي لاترقى إلى درجة النصوص المقدّسة، كالقرآن الكريم أو الحديث الشريف، فيكون الإيمان بها مطلقاً.

والمعراج باب من أبواب الكرامات، له مالها وعليه ماعليها.. فهو أيضاً يحتمل الوقوع على الحقيقة ويحتمل عدم الوقوع.و من هنا نخلُص إلى أن عدَّ

(*) عن جواز نسبة الكرامات إل الصالحين والأولياء، ينظر: القشيري، عبدالكريم، الرسالة القشيرية، ص، ٣٥٣، ٣٥٥.

عالم الشخصيات داخل نص المعراج عالم أحياءٍ حقيقيًّا ليس مَرَدُّه إلى أن النص يتعامل معها بوصفها كذلك، أو أن الشخوص لها مرجعيّة واقعيّة تاريخية خارج النص، بل يأتي بشكلٍ أساسي من موقع النص داخل الثقافة الإسلامية التي لاتنظر إليه على أنه أدبٌ فحسب، بل بعدّه يتعلّق بالمعتقد الديني، وإن لم يرق إلى درجة النصوص المقدسة. وهذا هو الذي يجعل نصوص المعراج - شأنها شأن الكرامات - من أكثر النصوص تحقيقاً للشرط الأول من شروط العجائبي، لأن شخوصها تنتمي إلى عالم الأحياء الحقيقي داخل النص وخارجه أيضاً.

ومما له تعلُّق بهذا الوجه قضيةٌ أخرى تبدو مثيرةً للجدل والاهتمام، ويجسّدها نص لابن عربي في طبيعة المعراج يقول فيه: «وأما نحن فالإسراء بنا رؤيا نراها في حال النوم أو الفناء. فإن كانت نوماً فهو الرؤيا والمبشرات، وإن كانت فناء فهو المكاشفات»[1]. فكيف يستقيم هذا الكلام مع قول تودوروف إن النص إذا كان حلماً خرج عن كونه عجائبيًّا ودخل في حقل (الغريب)[2]؟!.

لمعرفة وجه الحل في هذه المسألة لابد أولاً من فهم السبب الذي دفع تودوروف إلى رفض القول بعجائبية النص في حال كونه حلماً. ويبدو أن السبب يعود إلى طبيعة العجائبي نفسه، فوجوده وجودٌ مشروطٌ بضرورة تقديم أحداث النصّ - التي تبدو خارج نطاق المألوف - على أنها أحداثٌ حقيقية، لكي يتم للعجائبي التأثير في المتلقي وتشكيكه في مدى ثبات قوانين نظامه المألوف، وذلك من خلال وضعِه وجهاً لوجه أمام

---

(١) ابن عربي، منزل المنازل الفهوانية، ص ١١٦. وانظر تأكيداً لذلك في الفتوحات (مطرجي): ٦/٩٠.

(٢) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٥٧.

أحداثٍ لاتقبل الانقياد لهذا النظام، مع امتلاكها لوجودٍ واقعيٍّ حقيقيٍّ داخل النص. ولذلك فإن تودوروف يرى من الضرورة بمكان استبعادَ كلِّ مامن شأنه أن يلغي واقعية الأحداث داخل النص، مثل التعامل معها على أنها رمز أو أنها لغة شعرية فحسب. وكذلك هو الحال بالنسبة للحلم، فاعتبار الأحداث جزءاً من حلم يلغي واقعيتها، إذ الأحلام لاتُهدِّد نظام المألوف، لأن مايجري فيها من أحداث ليست له صفة الحدوث الواقعي. فلو أن أحداً قال بأنه رأى شجرة تطير بجناحين لكانت رؤيته هذه حدثاً خطيراً يثير كثيراً من الدهشة والشك، ولكنْ ماإن يقول إن رؤيته تلك كانت في الحلم فإن خطورتها سرعان ماتزول. ولذلك فإن كل نص ينتهي إلى اعتبار أحداثه حلماً يَخرُج عن كونه عجائبيًّا، ويدخل ضمن حقل (الغريب) المتصالح مع قوانين الواقع.

فهل يشكِّل، بناءً على ذلك، انقسامُ المعراج عند ابن عربي إلى ضربين، نوم أو فناء، تشكيكاً في المصداقية الواقعية لتجربته المعراجية خارج النص -أي في الواقع - مما يحول دون اعتبار نص المعراج نصاً عجائبياً، أم أن ثمة خصوصية لمعنى النوم والفناء عنده تؤكد تلك المصداقية؟!!

لنبدأ أوّلاً بالنوع الأول من نوعَيْ المعراج، وهو الذي يكون في حال النوم. ولا يمكن أن نفهم هذا النوع إلا إذا عرفنا بأن في المنظومة المعرفية للإسلام اعتقاداً مؤداه أن المرائي التي يراها النائم في أحلامه هي على ثلاثة أنواع؛ فنوعٌ مصدره إلهي، وهي الرؤيا الصالحة الحسنة، ومثالها رؤية النبيﷺ، ونوع مصدره شيطاني، كأنواع الكوابيس وكل مايراه النائم مما يكره. ونوع أخير مما يُحدِّث به المرءُ نفسَه. جاء في الحديث عن الرسولﷺ أن: «... الرؤيا ثلاثة: فرؤيا صالحة بشرى من الله، ورؤيا تحزينٌ من الشيطان، ورؤيا مما يُحدِّث المرء نفسه. فإن رأى أحدكم مايكره، فليقم فليصلِّ، ولا

يُحدّث بها الناس»[١]. ويكتسب النوع الأول أهمّيةً كبرى في الإسلام، فقد قال الرسولﷺ: «إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب... ورؤيا المسلم جزء من خمسٍ وأربعين جزءاً من النبوة»[٢]. فارتباط الرؤيا الصالحة بالنبوّة يعني ارتباطها بالقداسة. وأكثر من ذلك قولهﷺ: «من تحلّم بحُلم لم يره كُلّف أن يعقِدَ بين شعيرتين، ولن يفعل...»[٣]. فلأهمية الرؤيا المنامية نَهى النبي ﷺ عن تعمُّد الكذب فيها، وأنذر من يفعل ذلك بالعذاب. وبسبب هذا كلّه فإن المرائي الصادقة لاتُعدُّ وهماً يقع على هامش الحقيقة، وإنما هي مصدر من مصادر الحقيقة، مما يعني أنها مصدرٌ معرفيٌّ أيضاً. ويؤيد ذلك ماثبت عن النبي ﷺ حين قال: «من رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لايتمثّل بي»[٤]. وهذا يعني أن صورة الرسول ﷺ في المنام هي ذاتها صورته على الحقيقة، ولذلك فإن من يراه في المنام فكأنما رآه في اليقظة، لأن صورته، عليه السلام، واحدة في الحالين[*]. وهذا يدل على أن اكتساب المعارف في المنام ممكن، ودليله معرفة تفاصيل شكل الرسولﷺ في المنام لمن لم يكن قد رآه ممن لم يعاصره في حياته.

---

(١) الإمام، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرؤيا.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الإمام البخاري، صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب من كذب في حلمه.

(٤) الإمام مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرؤيا، باب من رآني في المنام فقد رآني.

(*) تكتسب رؤية النبي ﷺ في المنام أهمية خاصة داخل المجتمع الإسلامي، ولذلك أفرد عدد من الصالحين كتباً خاصة عُرفت باسم (المرائي)، يسردون فيها مناماتهم التي ارتبطت برؤية النبي ﷺ. فمن هذه الكتب: (المرائي الحسان) لعبدالله بن أبي جمرة، وكتاب المرائي أو (تحفة الناظر ونزهة المناظر) لمحمد بن علي بن عمر الفراوستي الزواوي البجائي، وكتاب (مرائي سيدي المعطي) لسيدي المعطي بن الصالح.

والرؤيا الصادقة تظهر آثارها في الواقع، ولا تكاد تنفصل عنه، ومثالها رؤيا إبراهيم عليه السلام أنه يذبح ابنه إسماعيل. وقد كاد أن يُتم تنفيذ رؤياه في الواقع، لولا أن تداركه الله عز وجل فافتدى إسماعيل عليه السلام بذبح عظيم. قال تعالى: «فلمّا بلغ معه السعي قال يابنيَّ إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال ياأبت افعل ماتؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين. فلمّا أسلَما وتلّه للجبين. وناديناه أن يا إبراهيم. قد صدّقت الرُّؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين. إنّ هذا لهو البلاء المبين. وفديناه بذبحٍ عظيم»[1].

ومن الرؤيا مايكون كشفاً لما سيجري في الواقع مستقبلاً، كرؤية السجينين اللذين كانا مع يوسف عليه السلام في السجن؛ فقد رأى الأول أنه يعصر خمراً، ورأى الآخر أنه يحمل خبزاً على رأسه تأكل الطير منه. وقد جاء في القرآن الكريم عن تفسير يوسف عليه السلام لهاتين الرؤيتين قوله: «ياصاحبَي السجنِ أمّا أحدكما فيسقي ربَّه خمراً وأما الآخر فيُصلَب فتأكلُ الطيرُ من رأسه، قُضِيَ الأمر الذي فيه تستفتيان»[2]. وجرى في الواقع مصداق هذا التفسير؛ فقد نجا الأول وعمل ساقياً للملك، وصُلب الآخر[*].

---

(١) سورة الصافات، الآيات (١٠٢ - ١٠٧).

(٢) سورة يوسف، الآية (٤١).

[*] الأمثلة على هذا الضرب من الرؤيا كثيرة، نذكر منها ماراّه الملك في سورة يوسف: «وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمانٍ يأكُلُهن سبعٌ عجاف وسبع سنبلات خضر وأُخر يابسات ياأيها الملأ أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون» يوسف (٤٣). وقد فسّرها يوسف عليه السلام بما يؤكد حقيقة وقوعها مستقبلاً: «قال تزرعون سبع سنين دَأَباً فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلاً مما تأكلون. ثم يأتي من بعد ذلك سبعٌ شداد يأكلن ماقدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصنون. ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون». يوسف (٤٧ - ٤٩).

وتؤكد هذه الأمثلة كلها أن الرؤيا الصادقة ضربٌ من المعرفة، من جهة، ولها تعلُّق بالحقيقة الواقعية، من جهة أخرى. وهذا هو الذي دفع ابن عربي، حين وصف معراجه بالمنام، إلى تخصيص مناماته بأنها رؤيا ومُبشّرات، ليجعل لها صلةً بالحقيقة، ويستثنيها من نوعي المنام الآخرين اللذين هما من حديث النفس وتهاويل الشيطان(*).

ولابن عربي مراءٍ كثيرة مبثوثة في كتبه، يُستدل منها على اعتقاده بأن ما يأتي عن طريقها هو ضربٌ من المعرفة ذات مصدر إلهي، ولذلك فإن لها تجسيدها الواقعي الذي يؤكد حقيقتها، فمن ذلك ماذكره عن (حديث الأنصار)، إذ قال: "ولقد جرى لنا في (حديث الأنصار) مانذكره -إن شاء الله - وذلك أنه عندنا بدمشق رجلٌ من أهل الفضل والأدب والدين، يقال له: يحيى بن الأخفش... فكتب إلي يوماً...ياوليّ! رأيت رسول الله ﷺ البارحة بجامع دمشق، وقد نزل بمقصورة الخطابة، إلى جانب المصحف المنسوب إلى عثمان رضي الله عنه، والناس يُهرعون إليه ويدخلون عليه يبايعونه. فبقيت واقفاً حتى خفّ الناس. فدخلت عليه وأخذتُ يده. فقال لي: هل تعرف محمداً؟ قلت: يارسول الله، من محمد؟ فقال له: ابن عربي. قال: فقلت له: نعم أعرفه. فقال له رسول الله ﷺ: إنا قَدْ أمرناه بأمر، فقل له: يقول لك رسول الله: انهض لما أُمرت به. واصحبه أنت فإنك تنتفع بصحبته. وقل له: يقول لك رسول الله: امتدح الأنصار ولتعيِّن منهم سعد بن عبادة، ولا بد، ثم استدعى النبي بحسّان

(*) للرؤيا الصادقة أهمية كبرى عند ابن عربي، يُكثِر الحديث عنها في كتبه، ويسعى دائماً إلى تأكيد مصدرها الإلهي وتأكيد اعتبارها طريقاً من طرائق المعرفة الحقيقية. ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي): ٤/٥ - ١٥.

بن ثابت، فقال له رسول الله ﷺ: ياحسّان، حفّظه بيتاً يوصله إلى محمد ابن العربي يبني عليه، وينسج على منواله في العَروض والرويّ. فقال حسّان: يايحيى! خذ إليك. وأنشدني بيتاً هو:

شُغِفَ السُّهادُ بمقلتي ومزاري فعلى الدُّموع مُعَوَّلِي ومُشارِي

وما زال يردّده عليّ حتى حفظته. ثم قال لي رسول الله ﷺ: إذا مدح الأنصار فاكتبه بخطٍّ بيِّنٍ واحمله ليلة الخميس إلى تُربة هذا الذي تسمونه (قبر الست) فستجد عندها شخصاً اسمه حامد، فادفع إليه المديح. فلمّا أخبرني بذلك هذا الرائي - وفّقه الله - عملتُ القصيدة مِن وَقتي، من غير فِكرةٍ ولا رَوِيَّةٍ ولا تَثَبُّط. ودفعت القصيدة إليه. فكتب إليّ: إنه لما جاء (قبر الست) وصل إليه بعد العشاء الآخرة. قال: فرأيت رجلاً عند القبر. فقال لي ابتداءً: أنت يحيى الذي جاء من عند فلان - وسمّاني - قال فقلت له: نعم. قال: فأين القصيد الذي مدح به الأنصار، عن أمر رسول الله ﷺ؟ فقلت: هو ذا عندي، فناولته إياه فقرّب من الشمعة ليقرأ القصيدة، فلم أره يَخْبُرُ ذلك الخط. فقلت له: تأمرني أُنشدك إياها؟ قال: نعم. فأنشدته إياها"[1]. فالأمر بتأليف القصيدة وإيصالها إلى من ينتظرها لم يكن وهماً يقع خارج الحقيقة الواقعية؛ ذلك أن ابن عربي بعد أن فرغ من نظمها أرسلها إلى حيث أمر بإرسالها فكان هناك من ينتظرها. ولو أن الأمر كان ضرباً من الوهم ماوُجد من ينتظر وصول القصيدة. وهذا يؤكد - مرة أخرى - اعتقاد ابن عربي بأن الرؤيا الصالحة مصدرٌ مهم من مصادر الحقيقة.

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر٤ ص ١٩٦ - ١٩٩.

فإن كان الأمر على هذا النحو الذي عرضناه بَطَلَ القولُ، إذن، بأن النص عندما يكون مناماً يَخرج من حقل (العجائبي) إلى حقل (الغريب)، شريطة أن يكون من باب المرائي الصالحة والمبشّرات؛ لأن اعتباره كذلك لايَخِلّ بحقيقته الواقعية. بل يمكن القول إن حقيقته الواقعية تكتسب هالةً من القداسة لم تكن لتنالها لو كانت أحداث النص واقعيّة بحتة. وهذا الاعتبار يمكن أن يكون خاصاً بنصوص الرؤيا والمبشرات داخل الحضارة الإسلامية. الأمر الذي يجعل شرط انتفاء الحلم بالنسبة للعجائبي شرطاً نسبيّاً ومقيّداً بنصوصٍ معيّنة. وهذا يدفع إلى التفكير بإمكانية إلغاء هذا الشرط من العجائبي والاكتفاء بالتشديد على ضرورة التعامل مع أحداث النص على أنها تقع ضمن الحقيقة لاخارجها، مهما كانت الطرائق التي يتم تقديم الأحداث من خلالها.

أما النوع الآخر من المعراج - وهو الذي يكون فناءً - فيصفه ابن عربي بأنه مكاشفة. والمكاشفة «رفع الحجاب والاطلاع على كل ماوراءه من معانٍ وأسرار»[1]. فتشترك المكاشفة، بذلك، مع المرائي الصالحة في أنها مصدرٌ معرفيّ؛ أي أن مُتَعَلَّقها يختص بالحقيقة. فهي، إذن، ليست وهماً أو ضرباً من التخيّل الأدبي المحض الذي لاحقيقة له خارج أدبيته. وليست حقيقةُ المكاشفةِ قائمةً في ذاتها فحسب، بل إن لها تمثُّلاً حسّيًّا في الواقع أيضاً. يؤيد ذلك ماذكره ابن عربي عن حكاية الجوهري؛ فقد ذكر الجوهري عن نفسه "أنه خرج بالعجين من بيته إلى الفرن، وكانت عليه

---

(١) الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ص٦٦٤. وطريق المعرفة بالله عند ابن عربي «على ثلاثة أقسام: المعرفة بالدليل والمعرفة بالشهود والمعرفة بالإعلام». ص ٦٦٥ حاشية ٦. وفي (التعريفات) للجرجاني: المكاشفة «حضور لايُنعت بالبيان»، ص ٢٥٦.

جنابة، فجاء إلى شطّ النيل ليغتسل. فرأى وهو في الماء، مثل مايرى النائم، كأنه في بغداد، وقد تزوّج وأقام مع المرأة ستّ سنين وأولدها أولاداً... ثم رُدَّ إلى نفسه وهو في الماء. ففرغ من غسله وخرج ولبس ثيابه وجاء إلى الفرن وأخذ الخبز، وجاء إلى بيته وأخبر أهله بما أبصره في (واقعته). فلمّا كان بعد شهر جاءت تلك المرأة، التي رأى أنه تزوّجها في (الواقعة)، تسأل عن داره. فلمّا اجتمعت به عرفها وعرف أولاده وما أنكرهم. وقيل لها: متى تزوّج؟ فقالت: منذ ست سنين، وهؤلاء أولاده منّي. فخرج في الحسّ ماوقع في الخيال"[1]. والجملة الأخيرة تبدو مهمة في هذا السياق، لأنها تُلخص ماأراد ابن عربي أن يقوله من وراء هذه الحكاية التي يذكرها على أنها حادثة حقيقية. ويُلاحَظ من النص أن مارآه الجوهري كان (مثل مايرى النائم). وهذا يوافق طبيعة المكاشفة. والتجسُّد الحسّيّ الواقعيّ لما رآه الجوهري في حال مكاشفته يؤيّد ماسبقت الإشارة إليه عن الحقيقة الواقعية للمكاشفة عند ابن عربي. وفوق ذلك فإن مكاشفة الجوهري أفادته معرفة زوجته الثانية وأولاده منها، مما يؤكد مرة أخرى أن المكاشفة ضربٌ من المعرفة. وعلى ذلك يمكن القول: إن وصف المعراج بأنه مكاشفةٌ في حال الفناء لايلغي كون النص عجائبيًّا، لأن المكاشفة لاتلغي حقيقة الأحداث - الأمر الذي كان يخشاه تودوروف من المنام - وإنما تُجذّر هذه الحقيقة في الواقع، وتُكسبها نوعاً من القداسة، شأنها في ذلك شأن الرؤيا الصالحة.

ويدفعنا العنصر الأول من عناصر تحقُّق العجائبي إلى ضرورة استبعاد نص معراج (كيمياء السعادة) عن دائرة النصوص التي تقع داخل إطار

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١٢) ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

العجائبي، ذلك أن هذا النص لايتعامل مع عالم الشخصيات داخل المعراج باعتباره عالم أحياء حقيقياً، وإنما هو تمثيلٌ حكائيٌّ لفكرةٍ مُجَرَّدة كان النص قد ابتدأ بها. فقد استهل ابن عربي هذا النص بقوله: (*) "إن النفوس الجزئية لما ملّكها الله تدبير هذا البدن واستخلفها عليه وبيّن لها أنها خليفةٌ فيه لتتنبّه على أن لها مُوجِداً استخلفها فيتعيّن عليها طلب العلم بذلك الذي استخلفها، هل هو من جنسها أو شبيه بها بضربٍ ما من ضروب المشابهة، أولا يشبهها؟ فتوفّرت دواعيها لمعرفة ذلك من نفسها، فبينما هي كذلك على هذه الحالة في طلب الطريق الموصلة إلى ذلك وإذا بشخص قد تقدّمها في الوجود من النفوس الجزئية فأنِسوا به للشبه، فقالوا له: أنت تقدَّمتنا في هذه الدار فهل خطر لك ماخطر لنا؟ قال: وما خطر لكم؟ قالوا: طلبُ العلم بمن استخلفنا في تدبير هذا الهيكل. فقال: عندي بذلك علمٌ صحيح جئت به ممن استخلفكم وجعلني رسولاً إلى جنسي لأُبيّن لهم طريق العلم الموصل إليه الذي فيه سعادتهم، فقال الواحد: إياه أطلب فعرِّفني بذلك الطريق حتى أسلك فيه. وقال الآخر: لافرقَ بيني وبينك، فأريد أن أستنبط الطريق إلى معرفته من ذاتي ولا أقلّدك في ذلك، فإن كنت أنت حَصَل لك ماأنت عليه وما جئت به بالنظر الذي خطر لي فلماذا أكون ناقصَ الهمَّة وأقلّدك؟ وإن كان حصل لك باختصاصٍ منه كما خصّنا بالوجود بعد أن لم نكن فدعوى بلا برهان، فلم يلتفت إلى قوله وأخذ يفكّر وينظر بعقله في ذلك، فهذا بمنزلة من أخذ العلم بالأدلة العقلية من النظر الفكري. ومثال الثاني مثال أتباع الرسول ومقلّديه فيما أخبر به من العلم بصانعهم، ومثال

(*) آثرنا أن نذكر النص، على طوله، كاملاً لِما في إيجازه أو اختصاره من مساسٍ بوضوح الفكرة.

ذلك الشخص الذي اختلف في اتّباعه(*) هذان الشخصان مثال الرسول المعلم"[1]. فابن عربي يُمثل لمن اتّبع الرسول بشخصية (المقلّد). ويُمثّل لمن آثر أن يتّبع الأدلة العقلية وحدها بـ (صاحب النظر). ثم يشرع في بيان معراج كلٌ منهما وكيف اختلفت مقاماتهما باختلاف منهجهما، بما يؤدي في النهاية إلى إظهار أفضلية (المقلّد) على (صاحب النظر) الذي عدَل عن رأيه واتّبع منهج التقليد، بعد أن رأى تفوُّقَ صاحبه عليه. فالنص كلّه محاولةٌ لإثباتِ فكرةٍ مؤدَّاها: تفضيلُ اتّباع الشرع على اتّباع العقل وحده. وحين يصبح النص تجسيداً لفكرة مجرَّدة يغدو عالمُ الشخصياتِ عالماً أقرب إلى الرمز وأبعد عن الحياة الحقيقية. وهذا ماعبّر عنه تودوروف بقوله: إن «العجائبي يفقد قواه كلما ابتدأت القصة بصيغة مجرّدة تُدخله في مجموعة الأليغورات الأولى... فتبدو القصة برمّتها بمثابة إيضاحٍ لفكرة، وحالئذٍ يتلقّى العجائبي الضربة القاضية»[2].

ومن عناصر العجائبي أيضاً أن يتجاور فيه المألوف مع اللامألوف، الواقعي مع اللاواقعي، تجاوراً متوتّراً. فهذا مايجعل النص صادماً ومثيراً، لأن الذي يفاجئ المتلقي هو ظهورُ أحداثٍ استثنائية خارقة داخل الإطار الواقعي والطبيعي للنص. فهل تسير نصوص المعراج على نسقِ المُجاورةِ نفسه؟

كنا قد أشرنا إلى شيء من هذا التجاور حين تحدثنا عن ملاءمة نصوص المعراج لمفهوم العجائبي من حيث هي تجمع بين النظام والخروج عليه،

(*) وردت في النص (أتباعه).

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٣/٤٩٢ - ٤٩٣.

(2) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٧٦ بتصرّف يسير.

وذلك من خلال تأكيد قبول إمكانية العروج بالنسبة للأولياء، مما يجعل المعراج واقعاً ضمن الحقيقة، مع الاعتراف - في الوقت نفسه - بأن الأحداث داخل النصوص لاتقبل الانقياد إلى مألوف الحقيقة الواقعية. ولكن يتعيَّن علينا التنبيه إلى أنه إذا كان العجائبي عند تودوروف يتعلّق بمفهومَي (الواقعي والمتخيَّل)[1] فإن هناك مفهوماً آخر يبدو ضرورياً حين الكلام على نصوص الكرامات، وهو مفهوم الحقيقة، ففي داخل النظرية المعرفية للحضارة الإسلامية لاتبدو الحقيقة مطابقةً بالضرورة للواقع الحسي، فمبدأ الاعتراف بالكرامات - مثل المشي على الماء أو الطيران في الهواء - يعني القول بقبول خرق العوائد على أنه جزء من الحقيقة، وإن كان لايجري على سنن المألوف. مما يعني أن الكرامة حقيقةٌ وإن خالفت نظام الواقع. والمقصود بالواقع هنا هو الواقع الحسّي التجريبي. ولعل الأمر يبدو أكثر وضوحاً إذا ناقشنا قضية الاعتراف بالملائكة في الإسلام. فوجود الملائكة حقيقةٌ يؤمن بها كل مسلم، ولكنها حقيقةٌ لاتقبل الإثبات بقوانين التجربة الحسية. وعدم انقيادها لهذه القوانين لايعني نفي وجودها، لأن وجودها ذو طبيعةٍ مغايرةٍ للوجود الحسّي للواقع، ولذلك لايمكن الحكم عليها من خلال قوانين هذا الواقع[*]. وما يجري على الملائكة يجري أيضاً على مجمل الغيبيات التي يتم الإيمان بها في الإسلام لثبوت الدليل النقلي

---

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٤٤.

(*) عن ضرورة الإيمان بالملائكة، وعن طبيعتهم ووظائفهم ينظر: اللّقاني، عبدالسلام بن إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد، ص ١٨٧ - ١٨٩. والبوطي، محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية، ص٢٧٣ - ٢٧٨. وسراج الدين، عبدالله، الإيمان بالملائكة، ص ٣ -١٩.

على وجودها. وهذا الأمر هو الذي يجعل الحقيقة بالمفهوم الإسلامي أوسع من الواقع الحسي التجريبي.

والإشارة إلى مفهوم الحقيقة ضرورة لاغنى عنها قبل البحث في تجاور الواقعي مع اللاواقعي ضمن نصوص المعراج، لأن كثيراً من هذه النصوص لايهتم بانتمائه إلى الواقع بقدر مايهتم بانتمائه إلى الحقيقة. ولّما كانت الحقيقة أوسع من الواقع فإن مظاهرَ تبدِّيها لن تكون واقعية بالضرورة. وهكذا يتّجه الكلام، بالنسبة إلى نصوص المعراج، نحو تجاور (الحقيقي مع اللاحقيقي) بدلاً من تجاور (الواقعي مع اللاواقعي) أو (المألوف مع اللامألوف). فما هي، إذن، مظاهر الحقيقة واللاحقيقة داخل هذه النصوص؟

مظاهر الحقيقة في نصوص المعراج

يمكن أن نحصر هذه المظاهر ضمن ستة وجوه :

يختصُّ الوجهُ الأول بكونه يأتي من خارج النص لا من داخله ؛ إذ يتعلّق بمَوْقع النص داخل المنظومة المعرفية للحضارة الإسلامية. فانتماء المعراج إلى باب الكرامات يجعل صِلَتَه بالحقيقة ممكنة، على أساس الاعتقاد بأن الله عز وجل قد يمنح أولياءه كراماتٍ خاصةً يخرق لهم بها قوانين الطبيعة التي خلقها. وهذا الوجه من أقوى الوجوه التي تُرسِّخ علاقة نصوص المعراج بالحقيقة، لِتَعَلُّقِهِ بالمُعْتَقَد الديني للأفراد (المتلقّين) داخل الحضارة الإسلامية.

أما الوجه الثاني فهو اعتبار المعراج مصدراً لتلقّي المعرفة ؛ ففي معظم النصوص يتلقّى السالك، في كلّ مرحلة من مراحل معراجه، معرفةً جديدة، عن طريق الرسل والأنبياء الذين يلتقي بهم في كلّ سماء يعرج إليها[*]. وهذا الأمر يُعدّ خطوة مهمة نحو تأكيد علاقة النصوص بالحقيقة، وذلك بسبب هالة القداسة التي تحيط بالمعرفة داخل الإسلام. إذ المبدأُ

---

[*] منذ أن يصل السالك إلى السماء الأولى يبتدر سرُّ روحانية آدم عليه السلام فيسأله : «ياسيدنا، عسى فائدة، أو حكمة زائدة، أُعرِّس بمغانيها، وأتخلّق بمغانيها». مما يؤكد الغاية المعرفية للمعراج. ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص٧٨. وانظر أيضاً : ٩٦. وعن لقاء السالك بالأنبياء واستفادته منهم ينظر المعارج التالية : ابن عربي، الفتوحات (مطرجي)، ٦/٩٥ - ١١١. والتنزلات الموصلية. و الإسرا إلى المقام الأسرى.

الذي أُثبتَ اللهُ عز وجل به لملائكته فضلَ آدم عليه السلام هو تحلّيه بمعرفةٍ زائدةٍ عليهم، فاستحقَّ بذلك فضلَ استخلافِه على الأرض[*]. ويزيد من قيمة المعرفة التي يتلقّاها السالك في معراجه أنها تأتيه من السماء، وعن طريق الرسل والأنبياء.

ولكنّ الخطوة نحو تثبيت علاقة المعراج بالحقيقة لم تكتمل حتى الآن، ذلك أن المعارفَ أنواع، فلا يكفي القول إن المعراج مصدرٌ للمعرفة، لكي يتم قبوله على أنه موجود ضمن الحقيقة. إذ من المعارف مايكون وهماً وما يكون مخالفاً للحقيقة!! فما الذي يمنع أن تكون المعارف التي يستفيدها السالك، في عروجه، من نمط هذه المعارف؟

هناك قضيّتان اثنتان تمنعان القول بخروج هذه المعارف عن دائرة الحقيقة. تتعلّق الأولى منهما بطبيعة المعارف نفسها؛ فمعظم النصوص تُلحّ على أن مايتلقاه السالك في معراجه هو معارفُ تتعلّق بالقداسة من جهةٍ ما. فمنها مايختصُّ بالخالقِ عز وجل، مثل معرفة طبيعة أسماء الله الحسنى، حيث يَخلُص السالك في أمرِ طبيعةِ هذه الأسماء إلى «بقاءِ أحكامِ الأسماءِ في الأسماءِ لافينا، وهي نِسَبٌ تتضادّ بحقائقها فلا تجتمع أبداً، ويبسط الله رحمته على عباده حيث كانوا، فالوجود كلُّه رحمة»[1].

ومن المعارف مايختصّ بتفسير بعض أسرار عالم الغيب، مثل اختصاص يحيى عليه السلام يوم القيامة بذبح (الموت) الذي يأتي بصورة كبشٍ أملحَ. ويبيّن يحيى عليه السلام للسالك علّة اختصاصه بهذا الأمر دون غيره من الأنبياء والرسل، بأن الموت ضدُّ الحياة، ولأن اسم (يحيى) من

---

[*] ينظر الآيات (٣٠ - ٣٣) من سورة البقرة.

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٩٦/٦.

الحياة فلذلك كان من الضروري إزالة الموت، إذ هما لايجتمعان في دار الخلود. ولكنّ السالك لايكتفي بهذا التفسير؛ «فقلت له: صدقتَ فيما أشرتَ إليّ به، ولكن في العالم (يحيى) كثير، فقال لي: ولكن لي مرتبة الأوّلية في هذا الاسم، فبي يحيى كل من يحيى من الناس، من تقدَّم ومن تأخّر، وإن الله ماجعل لي من قبل سَمِيًا(*)، فكلٌّ يحيى تَبَعٌ لي، فبظهوري لاحُكْمَ لهم. فنبَّهني على شيءٍ لم يكن عندي، فقلت: جزاك الله عني خيراً من صاحبٍ موروث»[1].

ومن المعارف مايختصّ بمسائلَ فقهيةٍ، مثل تلك التي اكتسبها السالك حين فتح إحدى خزائن العلوم في معراجه فوجد فيها «علم النكاح وكيف يصحبُ الإنسانُ زوجته إذا كانت لاتُعينه على طاعةِ ربه، ويقف على قوله (... ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)(**). وهل يستعينُ الإنسان في عبادة ربه في وضوئه بِغَيرِهِ، مِن صبِّ الماءِ عليه إذا توضأ، فإنَّ بعضَ العلماء كرِه ذلك، وقد رأى النفيس بن وهبان السلمي في واقعته كراهة ذلك من النبيﷺ، وأخبرني به، فمِن هذه الخزانة يُعرف ذلك»[2].

فمثل هذا النوع من المعارف المتعلّقة بالقداسة، من جهةٍ ما، يَثْبُتُ انتماؤه إلى الحقيقة من خلال المسائل التي يناقشها، لأن طبيعة هذه المسائل

(*) إشارة إلى قوله تعالى: «يازكريا إنا نبشّرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميّا». سورة مريم، الآية (٧).

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٩٧/٦.

(**) سورة المائدة، الآية (٢).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٤٠٥/٤.

مَنزَّهةً عن أن تكون هزلاً أو توهُّماً أو أدباً تخَيُّليًّا محضاً. ولذلك لايستطيع المتلقي داخل الحضارة الإسلامية أن يرفض، بشكل قاطع، عدّها حقيقة.

والقضية الأخرى - التي تمنع تعارض المعرفة المعراجية، إن صح التعبير، مع الحقيقة - هي لجوءُ النصوص إلى تأكيد هذه المعارف من خلال إحالتها إلى نماذج واقعية مشهورة معترفٍ بها داخل المنظومة المعرفية للإسلام، ولها قدرٌ من القداسة بين المسلمين. وكأنَّ هذه النماذج عبارة عن معادِلات موضوعية لما يَكْتَسِبُه السالكُ من معارفَ في معراجه. فمن ذلك ماحصَّله السالك من علومٍ في إحدى خزائن المعرفة، إذ يقول حين فتح الأقفال واطّلع على مافي الخزائن: "فرأيتُ علوماً مُهلكة... فحصَّلْتُ جميعَ مافيها من العلوم... وتُسمّى علومَ السرّ، وكان ممن اختص بها من الصحابة رضي الله عنهم حذيفةُ بن اليمان، خصَّه بها رسول الله ﷺ، فلذلك كان بين الصحابة يقال له: صاحبُ علمِ السر. وبه كان يَعرف أهلَ النفاق، حتى أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه استَحْلَفَهُ يوماً بالله: (هل فيَّ من ذلك شيء؟) قال: لا، ولا أقوله لأحد بعدك. وكان عمر بن الخطاب لايصلي على جنازة بحضور حذيفة حتى يرى حذيفة يقول بالصلاة عليها. فإن صلى حذيفة صلّى عمر، وإلا فلا. فمن عَلِمَها ليحذرها فقد سَعِد، ومن علمها يَعْتَقِدها، ويعمل عليها فقد شقي"[1]. فحذيفةُ بن اليمان صحابيٌّ مشهور، وقصته مع عمر بن الخطاب -رضي الله عنه - معروفة. ولذلك فإن ربط العلوم السرّية التي اكتسبها السالك بالعلم الذي اختص به حذيفة بن اليمان يُكسب هذه المعارف قدراً كبيراً من المصداقية عند المتلقي، لأن الاعتقاد بحقيقة حذيفة سيقود،

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٤/٤٠١ - ٤٠٢.

بالضرورة، إلى الاعتقاد بحقيقة ماتلقّاه السالك من علوم. ويمكن تمثيل ذلك بالعلاقة المنطقية التالية: إذا كانت (أ) تساوي (ب). وكانت (ب) تؤدي إلى (ج). فهذا سيعني أن (أ) تؤدي إلى (ج). ويمكن أن نستبدل علوم المعراج بـ (أ) وعلوم حذيفة بـ (ب) والحقيقة بـ(ج).

وبهاتين القضيتين تكتمل الخطوةُ نحو تجذير المعارف التي يمنحها المعراج للسالك داخل دائرةِ الحقيقة.

الوجه الثالث من وجوه الحقيقة هو تأطيرُ حادثة المعراج بالواقع، فلا يبدأ النصّ بالمعراج، مباشرة، وإنما يَتِمّ التمهيد له بوقائعَ لاتُشكّل خرقاً لنظام المألوف، من أجل أن يُقبَل العروج على أنه جزءٌ من الواقع نفسه. يقول ابن عربي في مُستَهَلّ أحد النصوص: «اعلم أيها الوليّ الحميم والصفي الكريم أني لما وصلت إلى مكة البركات ومعدن السكنات الروحانية والحركات، وكان من شأني فيه ماكان، طفت ببيته العتيق في بعض الأحيان. فبينا أنا أطوف مُسبّحاً وممجّداً ومكبّراً ومهلّلاً، تارةً ألثِم وأستلم، وتارةً للملتزم ألتزم...»[1]. فالنص، حتى الآن، لايبدو خارجاً عن نطاق المألوف، فابن عربي يصل إلى مكة المكرمة، ويأتي لزيارة البيت العتيق، ليطوف من حوله مكبّراً ومهلّلاً ولاثماً حجره الأسود. فحتى الآن لاشيء غير عادي. ولكننا نلاحظ في قوله (فبينا أنا) إشارة إلى أن ثمة شيئاً سيحدث ويُحطّم مابدا عاديا حتى الآن. وهذا ماكان، إذ يستمر النص على النحو التالي: «فبينا أنا أطوف... إذ لقيت – وأنا عند الحجر الأسود باهت – الفتى الفائت المتكلّم الصامت، الذي ليس بحيٍّ ولا مائت، المركّب البسيط، المحاط المحيط. فعندما أبصرته يطوف بالبيت، طواف الحي

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١) ص ٢١٦.

بالميت عرفت حقيقته ومجازه، وعلمت أن الطواف بالبيت كالصلاة على الجنازة»[1]. ثم يدور بين ابن عربي وهذا الفتى الفائت حوارُ متكلّم وصامت، إلى أن يطلب الفتى من ابن عربي أن يُحدِّثه عما فتح الله عليه: «عَرِّفني ماأشهدَكَ الحقُّ في طوافك من اللطائف مما لايشهده كلُّ طائف، حتى أعرفَ همَّتك ومعناك، فأذكُركَ على ماعلمتُ مِنك هناك»[2]. فيتحدث ابن عربي في نحو خمسٍ صفحات بكلامٍ عن طبيعة المعراج وكيف يكون ولمن يكون، إلى أن يأتي إلى ذكر معراجه وما حصَّل فيه من علوم. وهكذا نلاحظ أن ظهور الفتى، الذي يجمع المتضادات، لايبدو حدثاً عادياً، كما أن شخصيته لاتبدو واقعية، ولكن النص قدّمه على أنه جزء من الواقع رآه ابن عربي في أثناء طوافه، ثم بعد ذلك يأتي الحديث عن المعراج، وكأن النصّ تدرّج في الوصول إلى المعراج، فبدأ بالمألوف - وهو زيارة مكة المكرمة والطواف بالكعبة المشرفة - وجعله إطاراً لما سيجري من أحداث، ثم تعدّى المألوفَ قليلاً فذكر شخصية الفتى الفائت التي تبدو مُفارِقةً للاعتياد، ثم ختم ذلك بذكر المعراج. ومن شأن هذا التدرّج أن يُخفف من صدمة المفاجأة على المتلقي ويجعله أكثر قدرةً على تقبُّل ما سيأتي من وقائع، مهما بدت مُفارِقةً للاعتياد.

ومن الجدير ذكره أن الإطار الواقعي الذي يقدمه النص ليس مألوفاً فحسب، بل يقع داخل إطار المقدس، لأن ابن عربي كان يطوف بالكعبة

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١) ص ٢١٩.

المشرَّفة حين رأى الفتى الفائت. والطواف بالكعبة عبادة[*]. وهذا أيضاً مما يُعزّز علاقة النص بالحقيقة عند المتلقي.

والوجه الرابع هو القول بأن النصوص ضربٌ من الأسرار التي لايجب كشفها. يقول ابن عربي في مُسْتَهلّ معراج (شق الجيب): «اعلم وفّقك الله أن هذه الرسالة فريدةُ وقتِها وهي من العلوم التي يجب سترها، ولا يجوز كشفها إلا لأربابها... فهذه الأسرار أجرى اللهُ العادةَ عند أهل الطريق أن لانأمَنَ أحداً على كلامنا، ولذلك قال أبو يزيد رضي الله عنه: لايُؤمَن على سرٍّ من أسرار الله تعالى»[1]. ولأنها كذلك فإن المتلقي المطّلع على متن النصوص كالعاثر على كنزٍ مخبوء خفيّ؛ فلا يكون سِراً إلا الشيءُ العظيم الخطير. وهذا شأن الحقيقة، أن تكون خَفيَّةً وغيرَ مبذولة. فهي غايةُ مايُرجى من معرفة. ولذلك حفظها الله إلا عن خاصة العلماء الذين هم ورثة الأنبياء. ومن هذا الباب تلتقي نصوص المعراج مع الحقيقة. ولكي تزيد النصوص من تأكيد ارتباطها بالحقيقة تلجأ إلى التمثيل لسرّيّتها بأمثلة ذات طابع مقدّس، يصعب التشكيك فيها. يقول ابن عربي في هذه النصوص: «وهي من العلوم التي أشار إليها علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وضربَ صدره بيده، وقال: إن هاهنا لعلوماً جمّة، لو وجدت لها

---

[*] استعمل ابن عربي تقنية الإطار الواقعي المقدس مرة أخرى في معراج (الإسرا إلى المقام الأسرى)، حيث كان السالك يقصد – بدلاً من الكعبة المشرَّفة – بيت المقدس، مسلّحاً بـ (الاستسلام، والمجاهدة، والتوكل). وهي ألفاظٌ أراد منها تعزيز أجواء القداسة المحيطة بالإطار الواقعي. وعند (الجدول المعين) يلتقي السالكُ بفتىً روحانيٍّ الذات ربّانيِّ الصفات. ينظر: ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ٥٧.

(١) ابن عربي، شق الجيب، ص ٦٥.

حَمَلَة! وقول أبي هريرة رضي الله عنه: لقطعتم مني هذا البلعوم»[1].
فالاعتقاد بوجود نوعٍ من الحقائق محفوفٍ بالسرّيّة يُعزِّز عند المتلقي القول بأن نصوص المعراج هي من نوعِ هذه الحقائق الخفيَّة.

أما الوجه الخامس فهو تقديم النصوص على أنها مما لايُتوصَّل إليه إلا بِشِقِّ الأنفُس وبكثرة العبادات ومجاهدةِ النفس ظاهراً وباطناً. يقول ابن عربي: «اعلم أن هذه العلوم ليست مما يُدرَكُ بالتعلُّل والمنى ولا وصلها الرجالُ بالهوينى والقصور. بل والله جدُّوا واجتهدوا. لم يفتُروا نهاراً، ولا ناموا ليلاً، ولا سحبوا ذيلاً، آذانهم مُصْمَتة، وألسنتهم صامتة. واعتزالٌ دائم، وفهمٌ حاضرٌ مُلازِم، رداؤهم الحياءُ والسكينةُ والوقار... هذه حالتهم آناء الليل وأطراف النهار»[2]. فلا يُبذل مثل هذا البذل إلا للشيء العظيم الجلل، إذ العُرْفُ العامُّ بين الناس أن المجاهدة تتناسب مع قيمةِ الهدف، فكلّما كان الهدف خطيراً احتاج تحصيلُه إلى بذل قدر أكبرَ من المشقّة والتضحية. ويمكن أن نلاحظ من النص أيضاً أن طبيعة الجهاد الذي بذله هؤلاء هو من جنس العبادات، مما يجعله متعلّقاً بالقداسة. فإذا كانت هذه هي طبيعة الوسائل فأولى بالهدف أن لايكون أقلَّ حقيقة وقداسة.

ويتجلّى الوجه السادس من خلال (الحَجْر) الذي يُفرض على النصوص من داخلها، وذلك بالقول: إنها علوم خاصة مقتصرة على فئة معيَّنة، فلا يَعرف معناها إلا أصحابها من أهل الطريق إلى الله. فليس على المتلقي أن يقطع فيها برأيه، إن عاب شيئاً أو استنكره، لِقلّةِ معرفته ولِغُربته في هذا الميدان. وعليه إن استَبْهَمَ أمراً أن يستشير فيه أربابها

(١) المصدر نفسه.

(٢) ابن عربي، شق الجيب، ص ٦٦.

وأصحابَ الذوق فيها. يقول ابن عربي مُخاطِباً المتلقّي: «ولا سبيل أن يقف على هذه الإشارات إلا أربابها، وهي أمانة بيدك يامن حصلت بيده، فإن كان من أهلها حصل له مراده، وإن كان من غير أهلها فليبحث عن أربابها، فإن الله تعالى يقول: (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها...)[1]. وكل شيء لم تفهمه ولم يبلغه علمُك ولم ينصرف فيه عقلُك فهو أمانةٌ بيدك، والله تعالى يُكرمك بنورِ البصائر ويُصلح السرائر ويُصفّي الضمائر»[2]. فالنصوص تضع بينها وبين المتلقي مسافة من الأمان تبدو أشبه بالمسافة بين المتلقي والنص المقدّس، تمنعه هذه المسافة من التشكيك فيها أو رفضها، فيتعزّز عنده اعتقادٌ بأنها ضربٌ من الحقيقة فوق مستوى معرفته البسيطة والضعيفة، نسبيًّا.

ويتضح مما سبق أن مُجمل مظاهر الحقيقة تعود إلى مَرْجِعِيَّتَيْن: النصّ، ويشمل المظاهر كلّها ماخلا الأوّل. ثم موقع النص داخل الحضارة الإسلامية، ويشمل المظهر الأول تحديداً، وهنا تبدو المرجعية مظهراً للحقيقة في الوقت نفسه. وتبقى بعد ذلك مرجعيّتان لم نُشِر إليهما إلا عَرَضاً، وهما: صاحبُ النص والمتلقي. فاكتساب صاحب النص - وهو هنا ابن عربي - اعترافاً بالولاية داخل المجتمع الإسلامي يُعزّز القول بحقيقة مايجيء به. وهذا مايجعل ولايته من مرجِعِيَّات الحقيقة. ولكنّ شخصيةً مثل ابن عربي تجعلُ مثل هذا الأمر شديدَ التعقيد، إذ الآراء فيه متباينةٌ، بينَ مُناصِرٍ يجعله الشيخَ الأكبَر والكبريتَ الأحمَر، ومخالفٍ يتهمه بالمروقِ من

---

(١) سورة النساء، الآية (٥٨).

(٢) ابن عربي، شق الجيب، ص ٦٦.

الدين[*]. وهنا تبدأ مرجعيّة المتلقّي، فإذا كان متلقي النص ممن يعتقدون بولاية ابن عربي فإن النصوص ستنقاد إلى دائرة الحقيقة. أما إذا كان المتلقي ممن لايعتقدون بولايته، ويرونه مارقاً عن الدين فإن ذلك سيعني رفضَ مايأتي به جملةً وتفصيلاً، أيّا كانت مظاهر الحقيقة فيه.

(*) في اختلاف الآراء حول ابن عربي ينظر: البغدادي، مناقب ابن عربي، ص ٢٥ - ٤٤.

مظاهر اللاحقيقة في نصوص المعراج

إن معظم المظاهر التي تم الحديث عنها حتى الآن لاتشمل الوقائع التي عليها مدار الخلاف داخل النص، وإنما هي تتعلّق بما يحيط بهذه الوقائع أو بُتممّاتها التي تستكمل بناء النص. أما الوقائع نفسُها فذاتُ طبيعتين؛ طبيعةً موافقةً لقوانين الواقع - مثل تلك التي شملها المظهر الثاني للحقيقة - وأُخرى مخالفة له - مثل واقعة المعراج نفسه -. ويرتهن مكان هذه الوقائع بالنسبة للحقيقة إلى الموقع النهائي للنص داخل الحضارة الإسلامية. فإذا عُدَّ النص كرامةً فوقائعه ذات منحيين:

- وقائع مألوفة تنقاد إلى قوانين الواقع وتقع ضمن دائرة الحقيقة.
- ووقائع غير مألوفة لاتنقاد إلى قوانين الواقع، ولكنها تقع ضمن دائرة الحقيقة.

وإذا نُزعت صفةُ الكرامةِ عن النص فإن وقائِعَهُ تصبح على النحو التالي:

- وقائع مألوفة تنقاد إلى قوانين الواقع وتقع ضمن دائرة الحقيقة.
- ووقائع غير مألوفة لاتنقاد إلى قوانين الواقع ولا تقع ضمن دائرة الحقيقة.

فالذي اختلف في النص الواحد هو موقعُ الوقائع بالنسبة إلى الحقيقة. فالوقائع نفسها تسمح بأن تكون حقيقية، وتسمح، أيضاً، أن لاتكون كذلك؛ أي أن تجاور الحقيقة مع اللاحقيقة كامن في داخل الوقائع نفسها.

وعلّة هذا الاختلاف هو تغيُّر المعيار بين الحالين ؛ فعندما يكون النص (كرامةً) فإن المعيار الذي تُقاس عليه الوقائع هو القدرة الإلهية، وعندئذ فإن اللامألوف، وإن خالفَ قوانين الواقع، لايمتنع عن القدرة الإلهية. فالعروج إلى السماء غير مألوفٍ ومفارقٌ لنُظُم الواقع، ولكنّه يمكن أن يكون حقيقةً، لأن القدرة الإلهية تسمح به ؛ فقد يوهَبُ بعضُ الأفراد كراماتٍ يُخرق لهم بها نظامُ العالم المعهود. أما عندما تمتنع صفة الكرامة عن النص فإن المعيار لايكون القدرة الإلهية بل قوانين الواقع، فلا يغدو حقيقةً، حينها، إلا كلُّ ماوافقَ هذه القوانين.

وهكذا فإن الحديث عن وجودٍ لمظاهر اللاحقيقة داخل النص سيكون مرهوناً بمدى التزام قوانين الواقع، لأنه لاتوجد وقائع خارج إطار الحقيقة إلا عندما يكون المعيار هو الواقع نفسه. وعلى هذا الأساس تنحصر مظاهر مفارقة الحقيقة الواقعية داخل النصوص ضمن ثلاث دوائر هي :

- الأحداث : وعلى رأسها حدث العروج الذي تقوم عليه النصوص.
- والشخصيات : مثل شخصية الفتى الفائت[1]، أو الفتى روحانيّ الذات ربانيّ الصفات[2]، أو شخصية حكيم المَلِك، في مملكة الجبل عند خط الاستواء[3]... إلخ.

---

(١) ينظر : ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١) ص ٢١٦.

(٢) ينظر : ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ٥٧.

(٣) ينظر : ابن عربي، التنزلات الموصلّية، ص ١٤٨ - ١٥٠. و شق الحبيب، ص ٨٢ - ٨٥.

- والقوانين: وتشمل تغيُّر شروط الزمان والمكان والعلاقات بين المادي والروحي[1].

ويدفعنا شرط تجاور الحقيقي مع اللاحقيقي إلى استبعاد نص معراج (شجرة الكون) عن دائرة العجائبي، لأن النص عبارة عن إعادةِ سردٍ لمعراجِ الرسولﷺ بشكلٍ حكائيّ. والمعضلةُ في هذا النص أن مظاهر الحقيقة غائبةٌ عنه؛ فقد يُصدَّق الولي أو الصوفي فيما ينسبه إلى نفسه من كرامات، لأن ذلك يَحْتَمِلُ التصديق. أما مايُنسب إلى الرسولﷺ فلا يجب أن يُقبل إلا إذا كان حديثاً وردَ عن الرسول نفسه وثبتت صحته عند علماء الحديث. وقصة إسراء الرسولﷺ ومعراجه وردت فيها أحاديث معروفة وثابتة في كتب الحديث[*].

وعلى ذلك، لايمكن لحكاية ابن عربي عن معراج الرسول أن ترقى إلى قوة الحقيقة، فالحقيقة فيما يتعلّق بالرسولﷺ لها شروط لايُحققها هذا

---

(١) تقوم معظم نصوص المعراج على تغيير شروط الزمان والمكان في عالم الألفة، وذلك لأن السالك يعرج إلى عوالم مختلفة غير عالمنا الواقعي، مما يقتضي تغيّر ظروف الزمان والفضاء. وسيأتي بيان ذلك في مبحث موضوعات العجائبي.

[*] عن أحاديث الإسراء والمعراج ينظر: الإمام مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله إلى السماوات وفرض الصلاة، وباب في ذكر سدرة المنتهى. وقد أنجز ابن أبي جمرة في نحو ستين صفحة شرحاً مسهباً لحديث الإسراء والمعراج الوارد في صحيح البخاري. ينظر: بهجة النفوس، ٩٥٦/٢ - ١٠١٤.

النص. ويتخلّي نصٌّ معراج (شجرة الكون) منذ البداية عن مظاهر حقيقته يغيب مبدأ تجاور الحقيقي مع اللاحقيقي[*].

ومن أهم عناصر تَحَقُّق العجائبي التردُّد، إذ «لايدوم العجائبي... إلا زمن تردد... ففي نهاية القصة... [عندما] يتخذ القارئ قراراً فيختار هذا الحل أو الآخر... يخرج عن العجائبي»[1]. ولا يكاد التردد يغيب عن نصوص المعراج، ولكنه تردُّدٌ من نوعٍ مُختلف، له مزايا خاصة؛ إذ ليس مصدرُهُ النص نفسه، وإنما مايمكن أن نُسَمِّيه، تجاوُزاً، (نوع النص). فبحكم انتماء هذه النصوص إلى نوع الكرامات تكتسب تردُّدها؛ إذ الموقفُ العام أمام نصوص الكرامات عامةً موقفٌ يقولُ بإمكانيةِ قبولِها على الحقيقة - على أساس أنها هِباتٌ من الله إلى من يشاء من عباده - ويقول بإمكانية رفضها، أيضاً، على اعتبار أنها قد تكون غير حقيقية، لأسبابٍ عديدة، على رأسها عدمُ الاعتراف بأيِّ خصوصية لِمُدّعي الكرامة تُدخِلُه في زمرةِ الأولياء. فالتردُّد هاهنا ليس ناتجاً عن بنية النص الداخلية، وإنما مصدره

(*) مما يعزز استبعاد مظاهر الحقيقة عن هذا النص أن ابن عربي مهّد لحكاية المعراج بمقدّمة يبدو منها معراج النبي ﷺ كما لو أنه تم لإثبات مقولة الصوفية في أن النبي محمد ﷺ هو الغاية التي من أجلها خُلق العالم. وهذا لايستقيم مع رأي علماء السنة والجماعة من أهل الحديث والفقه. يقول ابن عربي: «لما كان [النبي] ثمرة شجرة الكون، ودُرّة صدفةِ الوجود وسرّه، ومعنى كلمة (كن) ولم تكن الشجرةُ مرادةً لذاتها، وإنما كانت مرادةً لثمرتها، فهي محميةٌ محروسةٌ لاجتناء ثمرتها، واستجلاء زهرتها. فلما كان المرادُ عرضَ هذه الثمرة بين يدي مثمرها... قيل له: (يايتيم أبي طالب، قم فإن لك طالب، قد ادّخر لك مطالب)». ثم يبدأ المعراج. شجرة الكون، ص ٤٦ - ٤٧.

(١) تودوروف، مدخل إلى العجائبي، ص ٥٧.

النوع الذي ينتمي إليه النص.وهذا على خلاف التردُّد الذي قال به تودوروف والذي يأتي من داخل النص نفسه.

ومن جهة أخرى تختلف طبيعة التردُّد بين ماقال به تودوروف وما تأتي به نصوص المعراج، فعند تودوروف «لايدوم العجائبي... إلا زمن تردد»، يحسمه المتلقي بالضرورة عَقِبَ انتهاء النص، فإذا اختار أن قوانين الواقع تُفسِّر الظواهر الموجودة في النص، فسينتمي النصُّ عندئذٍ إلى جنس (الغريب). وإذا وَجَدَ أن هذه الظواهر تُفسَّر في عالمٍ آخَر غيرِ عالم الواقع فسيؤولُ النصُّ إلى جنس (العجيب). ولا بد أن يتَّخذ المتلقي أحدَ هذين الموقفَين، بالضرورة، لأن العجائبي كما قدَّمه تودوروف يعيش فقط في الرِّيبة.. في الزمن الذي يسبق اتخاذ القرار؛ أي في لحظة العجز عن اتخاذ القرار. فهو، إذن، ليس مساحةً موجودةً بِقَدْرِ ماهو مساحةٌ مُتَخَيَّلة. وكأنّه محطةٌ للتفكير، التفكير الذي سيؤدي حتماً إلى تَبَنّي موقفٍ ما. ولكن في اللحظة التي يتم فيها تبنّي هذا الموقف تختفي المحطة ويزول التردد، ليزول معه العجائبي أيضاً. وهذه مُعضِلةٌ أساسية في مفهوم العجائبي عند تودوروف؛ إذ إن وجوده المقيَّد بلحظة التردّد التي تَسبق القرارَ فقط تعني أنه جنسٌ متلاشٍ بالضرورة، لأن زمنَ التردُّد زمنٌ عرضيٌّ قصير(*). وقد اعترف تودوروف نفسه بهذا، فرأى أنه «لامانع من اعتبار العجائبي،

(*) أشار الصديق بوعلام إلى أن مقولة التردُّد التي قال بها تودوروف هي التي أدت به إلى «تضييق الخناق على العجائبي بصورةٍ أدت برصده في نصوص القرن العشرين إلى نتيجة مفادها تعليق العجائبي وانسداد الأفق أمامه». مقدّمة بو علام لكتاب تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص٢٢.

تحديداً، بصفته جنساً مُتلاشياً أبداً»[1]. وحُجَّتُهُ في ذلك مقارنةُ (العجائبي) بالزمن الحاضر الذي هو زمنٌ متلاشٍ أيضاً بين ماضٍ ومُستقبل[2]. ويقود كلام تودوروف إلى نتيجة مُؤدّاها أنه في النهاية لاوجودَ حقيقيًّا لنصٍّ عجائبي. ولعل إدراكه هذه النتيجة هو الذي قاده إلى اطّراح الفرق بين(العجائبي) و (العجيب) عندما أراد دراسة موضوعات (العجائبي)؛ إذ كيف يدرس موضوعات جنسٍ وجودُه عَرَضيٌّ ومرهونٌ بنهايةٍ حتميةٍ ستؤدّي بنصوصِهِ إلى جنسين آخرين هما (الغريب) و(العجيب). ولذلك ماكان منه إلاّ أن درس موضوعات أقرب هذين الجنسين إلى (العجائبي) - وهو (العجيب) - بحكم أن وقائع النص العجائبي تشترك مع وقائع النص العجيب في شُبهة خروجها على المألوف، وبحكم أن نصوص جنس (العجيب) كانت تنتمي إلى (العجائبي) في لحظةٍ سبقت اتخاذ القرار بانتمائها إلى (العجيب)[3].

غير أن نصوص المعراج تُقدّم فَهْماً آخر مُغايراً لطبيعة التردد؛ فالمتلقي يتعامل مع نص المعراج على أنه يحتمل الحقيقة، من جهةِ كونه كرامة، ويحتملُ الإنكارَ والخروجَ على الحقيقة، من حيث هو وهم. ولكنّ تردُّد المتلقي في الركون إلى أحد هذين الاحتمالين ليس تردُّداً مشروطاً بنهايةٍ حتْمية تُعزِّز أحد الاحتمالين وتلغي الآخر. بل هو تردُّد مفتوح غير مشروطٍ بنهاية

---

(١) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٥٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٧ - ٥٨.

(٣) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١٠٢.

تُلغيه. لأن كل الاحتمالات مقبولة. فالتردد ليس مبنيًّا على مبدأ الاختيار(*) القائم على المفاضلة بين شيئين قبولُ أحدِهما يعني رفض الآخر، كما هو الحال عند تودوروف. بل التردد هنا يقوم على توازي الاحتمالات(**) التي يصدُقُ الجواز عليها جميعها. ولذلك فإن جنس (العجائبي) لايبدو متلاشياً هنا، بل هو موجود وجوداً حقيقيًّا نصّيًّا، لأن المتلقي داخل الحضارة الإسلامية يتبنّى موقفاً مؤداه إرجاءُ ترجيح أيّ احتمال تجاه حقيقة الكرامات، وذلك خشية شُبهة الخطأ، فمِن غير الجائز عند المسلم أن تُرفَض كرامةُ من ثبتت وِلايتُه. ولذلك يخشى ترجيحَ احتمال الإنكار على القبول مخافةَ أن تكون الكرامة كرامةً حقيقية. كما أنه من غير الجائز قبولُ كرامةِ من لم يَثبت صلاحه. ولذلك يخشى المتلقي ترجيحَ احتمال القبول على احتمال الرفض حتى لايُقرّ بولاية من لاتجوز له الولاية. وهكذا نستنتج أن الموقف من نص الكرامة أخذ جانب الإرجاء القائم على القول بإمكانية الاحتمالين: القبول والرفض، مع إرجاء ترجيحِ أيٍّ منهما إلى أن يقضي الله أمره. وهذا الموقف يعني أن التردد لم يعد لحظةً تسبقُ اتخاذ قرارٍ لتبنّي أحد الخيارات، بل غدا هو نفسُه قراراً يتخذه المتلقي ليحافظ على مساحة التجويز قائمةً تجاه كلّ الاحتمالات. وهذا مايُثبِّت التردّد (إن صح التعبير) وينقله من التلاشي إلى الوجود. فإذا كان الذي يجعل العجائبي جنساً متلاشياً عند تودوروف هو أن التردّد لحظةٌ ليست ذاتَ وجودٍ حقيقي، وهي بمنزلة استراحةٍ بين وجودين،

(*) أصل (الاختيار) من مادة (خار). فنقول: خار فلان فلاناً بمعنى غلبه وفَضَله في المخايرة فكان خيراً منه. ونقول خيّر بين الأشياء بمعنى فضّل بعضها على بعض. و (اختاره) بمعنى انتقاه واصطفاه. ينظر: مجموعة، المعجم الوسيط، ص٢٦٤.

(**) «نقول: احتمل الأمر أن يكون كذا: بمعنى جاز». مجموعة، المعجم الوسيط، ص١٩٩.

فإن الذي يجعل العجائبي كياناً موجوداً بقوّة - متمثّلاً في نصوص المعراج - هو أن مساحة التردد قد تَوَسَّعت، لأن التردُّد نفسه أصبح قراراً، وأصبح وجوداً مستقلاً، واحتمالاً يُضاف إلى الاحتمالات الموجودة والمتاحة؛ فلم يعد الحديث يدور عن قبول النصّ لقوانين الواقع أو رفضه لها فقط، بل أصبحت الاحتمالات تشمل: احتمال حقيقة النص، أولاً، واحتمال رفض حقيقته، ثانياً، واحتمال استواء الحقيقة والرفض معاً، آخراً. والاحتمال الأخير هو الذي اختاره المتلقي تجاه نص المعراج الصوفي (*).

ولعل معنى التردد الخاص هذا يُعدّ إضافة حقيقية تُضيفها نصوص المعراج إلى الهيكل النظري الذي يُجسّد مفهوم العجائبي. وتحل هذه الإضافة كثيراً من الإشكاليات التي أثارها النقاد حولَ مبدأ التردُّد المؤقّت الذي اشترطه تودوروف.

بقيت مسألة أخيرة تتعلّق بالتردد وهي افتراض تودوروف أن التردد قد يكون مُمَثَّلاً داخل بنية النص من قِبل شخصية من شخوصه، يتوحَّد معها القارئ. ولكنه يؤكد أن هذا التمثيل ليس شرطاً ضرورياً، فلا يرقى إلى

(*) يذهب ابن سينا إلى أن مايُنسب إلى العارفين من خوارق هو مما «يحسُن بالنسبة لنا ألاّ نتعجّل بتكذيبها، بل نتوقف... ويقول: إياك أن يكون تكيُّسك وتبرّؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء، فذلك طيش وعجز. وليس الخرق في تكذيبك مالم يستبن لك بعد جليّته دون الخرق في تصديقك مالم تقم بين يديك بيّنة. بل عليك الاعتصام بحبل التوقف. وإن أزعجك استنكار مايوعاه سمعك، مالم تُبرهن استحالته لك، فالصواب أن تسرّح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان». العراقي، عاطف، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ٢٥١ - ٢٥٢.

درجة التعميم[1]. ويؤيّد ذلك خُلُوّ نصوص المعراج من أي أثرٍ لمثل هذا التردد. فالشخصيةُ الأساسية في النصوص - وهي هنا ابن عربي - تتعامل مع الأحداث بطريقة عادية، على اعتبار أنها وقائع حقيقية لاتستدعي أي تردد إزاءها. وكذلك الأمر لدى الشخصيات الأخرى. مما يعني أن احتمال التردد يقع على عاتق المتلقي فحسب. وهذا يؤيّد صحة رفض تعميم تمثيل التردد لدى شخصية من داخل بنية النص.

---

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٤٨.

المعراج وموضوعات العجائبي

يقسم تودوروف موضوعات العجائبي إلى مجموعتين يُطلق عليهما اسمين مُجرَّدين، فالأولى هي شبكة (الأنا) حيث الذات تحاول أن تعي العالم الخارجي وطبيعة علاقتها به، من خلال البحث في مقولات: الموضوع والفضاء والسببيّة والزمن.. الخ. والمجموعة الأخرى هي شبكة (الأنت) حيث الذات تُحاول أن تعي نفسها، ولا سيما رغباتها، التي هي قناة مباشرة نحو اللاشعور[1]. والمبدأ المولّد للشبكة الأولى هو إمكانية العبور بين الروح والمادة. والمبدأ المولّد للشبكة الثانية هو الرغبة الجنسية، (علاقة الإنسان برغباته). وسنبادر بدايةً إلى نفي وجود مظاهر شبكة الموضوعات الثانية - أي شبكة الأنت - داخل نصوص المعراج، ذلك أن مظاهر هذه الشبكة تأخذ عند تودوروف أربعة وجوه: انتهاك المحرّم، والعلاقات الجنسية المثلية، والعلاقات الجنسية المثلّثة، والعلاقات الجنسية مع الأموات[2]. وليس في نصوص المعراج إشارات إلى انتهاكات جنسية لأيّ وجهٍ من هذه الوجوه؛ بسبب اشتغالها على المقدّس، وادّعائها الانتماء إلى الكرامات التي يهبها الله، سبحانه، لخاصّةِ عباده من الأولياء. والولاية تقتضي احترامَ قواعد المقدَّس والإكثارِ من العبادات والترفُّعَ عن ملذّات الدنيا. ولذلك لايمكن لأيّ بابٍ من أبواب الجنس أن يظهر داخل

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائب، ص ١٠٧ - ١٣٠.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٣٠.

هذه النصوص، فوجودُه إذّاك سيُشكّك في موقع نصوص المعراج ضمن دائرة المقدّس، وسيُشكّك كذلك في ولاية من ينسبُ المعراجَ إلى نفسه.

ولقد حاول سعيد الوكيل أن يُثبت وجودَ مظاهر لهذه الشبكة داخل نصوص المعراج مُؤكّداً على ذلك بثلاثة شواهد، أحدُها لايقع ضمن نصوص المعراج، وهو من كتاب (فصوص الحكم) لابن عربي، ولذلك لاحاجة إلى ذكره. وثانيها من نص (الإسرا إلى المقام الأسرى)، حيث يُخاطَبُ السالك في (مناجاة الدرّة البيضاء) بالقول: «أنكحتُك درّةً بيضاء، فردانيّةً عذراء، لم يطمثها إنسٌ ولا جان، ولا أذهان ولا عِيان، ولا شاهدها عِلم ولا عِيان، ولا انتقلت قطُّ من سرّ الإحسان، لاكيف ولا أين، ولا رسمٌ ولا عَين، اسمها في غيب الأحد نُعمى الخُلد ورُحمى الأبد، فادخل بخيرِ عروسٍ قُبّة التقديس، فهذا البكرُ الصهباء، واللّجّة العمياء، خذها من غير مهرٍ عَمَلِيّ، ولا أجرٍ نبوِيّ»[1]. وثالثها من نصٍّ معراج (كيمياء السعادة)[2].

ولا تبدو الشواهد الثلاثة ملائمة للتدليل على وجود مظاهر شبكة (الأنت) ضمن نصوص المعراج. فالشاهد الأول يقع خارج نصوص المعراج، لأن كتاب (فصوص الحكم) ليس محسوباً عليها. والشاهد الثالث مرفوضٌ أيضاً لأنه مقبوسٌ من نصٍّ معراجيٍّ خارجٍ عن دائرة العجائبي، بشهادة سعيد الوكيل نفسه[3]. فكيف، إذن، يأتي بشاهد ينتمي إلى جنس

---

(١) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١٨٤.

(٢) ينظر: الوكيل، تحليل النص السردي، ص ٣١ - ٣٢.

(٣) يرى الوكيل أن نص (كيمياء السعادة) ينتمي إلى جنس (الغريب المحض) ينظر: تحليل النص السردي، ص١٧.

(الغريب) - وهو معراج (كيمياء السعادة) - لإثبات وجود مظاهر لجنس آخر هو العجائبي داخل هذا النص الذي اعترف بانتمائه إلى (الغريب) لا إلى (العجائبي)! ولن يستقيم له ذلك إلا إذا اعتبر مظاهرَ (العجائبي) ساريةً في الجنسين المجاورين له. وهذا غير مقبول لأنه يؤدي إلى تمييع الحدود بين الأجناس وتشويش ملامح العجائبي.

بقي الشاهد الثاني الذي أثبتناه، والمقبوسُ من نص (الإسرا إلى المقام الأسرى). والحق أنه لايرقى لأن يكون دليلَ إثبات، لأنه من طبيعةٍ مغايرةٍ لطبيعة المظاهر التي تُجسِّد شبكة (الأنت). «فنقطة انطلاق هذه الشبكة... هي الرغبة الجنسية ... فالأدب العجائبي يتعلّق تخصيصاً بوصف أشكالها الجامحة، مثلما يتعلّق بوصف تحوُّلاتها المختلفة أو إذا شئنا قلنا: تحريفاتها»[1]. وأبرز مظاهر هذه الرغبة الجامحة انتهاك المحرّم، على أكثر من صعيد، سواء في ذلك من خلال العلاقات الجنسية المثلية[2]، أو العلاقات المحرَّمة[3]، أو العلاقات مع الأموات[4]، أو ماشاكل ذلك مما يكثر وروده فيما استشهد به تودوروف من نصوص. ومعظم هذه العلاقات تجسيدٌ لمكبوتات جنسية أو رغبات جامحة. وليس الأمر على هذا النحو في نصوص

---

(١) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) مثل علاقة الأختين في القصة التي تتحدث عن حلويات الشيطان الجنسية. ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٣ - ١٢٤.

(٣) كالعلاقة التي يصوِّرها مخطوط سرقسطة بين (باشيكو) والأختين (كاميل) و (انزيل) اللتين هما في الوقت نفسه زوجة أبيه وأختها. ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٤) ومثالها علاقة (ألفونس) والأختين الجثتين، في مخطوطة سرقسطة، ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٨.

المعراج. فابن عربي يتعامل مع الجنس بما هو موضوعٌ للمعرفة، يتأمّل من خلاله سريان فعل (النكاح)، خاصةً، في العالم من حيث هو فعلُ خلقٍ يتم بالتقاءِ اثنين (ذكر وأنثى)، (ليل ونهار)، (معدن ومعدن آخر)، لإنتاج شيء جديد: (مولود من ذكر وأنثى)، أو (ذهب من معدنين)[1]. فلا يظهر (الجنس) في نصوص المعراج من حيث هو شهوة غير سويَّة نحو الآخر. ويمكن أن يتّضح الفرق أكثر بالمقارنة بين حضور (الجنس) في الكتب العلمية، على أنه موضوعٌ للمعرفة، وبين حضوره في الأحلام على أنه موضوعٌ للرغبة.

ومن أدل مظاهر الاختلاف بين الحالين أن الجنس عندما يكون موضوعاً للرغبة فإنه يكون مسيَّجاً بالاتهام داخل النص نفسه، سواء من قبل الأعراف الاجتماعية أم الأخلاقية أم الدينية. أما عندما يكون (الجنس) موضوع معرفة فإن التعامل معه يُحاط بالحيادية، شأنه في ذلك شأن كل موضوعات المعرفة الأخرى. ولذلك نجد في النصوص التي استشهد بها تودوروف كثيراً من أصابع الاتهام تُوجَّه إلى مظاهر الحب الجنسي، لأنه يُمثِّل خرقاً للأعراف، مما حدا بتودوروف إلى عدِّ هذا المظهر بنيةً مُشْتَرَكَةً في معظم النصوص[2].

ومن الطريف الإشارة إلى أن معظم مشاهد الجنس في النصوص المُسْتَشْهَد بها عند تودوروف تتم في فضاءاتٍ مُغْلَقَة وأمكنةٍ نائية، بعيدةٍ عن

---

(١) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٣/٤٨٩.

(٢) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص١٢٩. وانظر الإشارة إلى التعارض بين الصليب والرغبة الجنسية، ص١٢٤.

سطوة قوانين المجتمع، كالغرف مقفلة الأبواب أو المقابر[1]. وفي ذلك دلالة على الاعتراف الداخلي لدى الشخوص بارتكابها فعلاً فاضحاً يُجسِّد رغباتٍ داخليةً غير سَوِيّة تتعارض مع أعراف المجتمع، مما يقتضي ضرورة القيام به بعيداً عن مجال سطوتها. على حين نلاحظ في نصوص المعراج أن النكاح مظهرٌ علني يتم «في العالم المادي باتصال ذكر وأنثى لإنتاج ذرية، وفي العالم الروحي بتوجُّهٍ إلهي صوب الطبيعة لخلق الصور. وفي العالم العقلي هو علاقة بين مُقَدِّمتين لإنتاج نتيجة»[2].

وبسبب هذه الفروق بين حضور بعض مظاهر الجنس في نصوص المعراج – على ندرتها – وحضورها في الأدب العجائبي، لايبدو مقبولاً القول بتساوي الحضور من أجل تأكيد علاقة نصوص المعراج بمفهوم العجائبي. فعلاقة هذه النصوص بالعجائبي ليست بحاجة إلى تأكيد وجود مظاهر شبكة (الأنت) داخلها، ذلك أن تودوروف كان قد أشار إلى أن وجود شَبَكَتَيْ موضوعات (الأنا) و(الأنت) معاً في نصٍّ واحد هو وجودٌ غير إلزامي[3]، فكثيراً مايكتفي النص بإحدى الشبكتين من دون الأخرى. وهذا ماتؤكده نصوص المعراج، من خلال خلوّها من مظاهر شبكة (الأنت)، لصالح مظاهر شبكة (الأنا) التي تَحْضُرُ فيها بغزارة.

وتتأسس شبكة موضوعات (الأنا) على وضع الفاصل بين المادة والروح موضع التساؤل، مما يفضي إلى تجويز إمكانيّة العبور من المادّي إلى الروحي أو

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٢ (المكان هو الحمّام)، ١٢٤ (الغرفة)، ١٢٨ (مكان ناء خارج القرية، أشبه بالمقبرة).

(٢) الوكيل، تحليل النص السردي، ص ٣١.

(٣) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص١٢٢، ١٣٣.

المعنـوي، وكـذلك إمكانيـة العبـور مـن المعنـوي أو الروحـي إلى المـادي المحسوس[1]. ولهذا المبدأ أمثلةٌ متعدِّدة في نصوص المعراج؛ فمن جهة العبـور من المادي إلى الروحي، تبدأ رحلة عروج السالك بتصوير عبوره من الحالـة البدنية المادّيّة إلى الحالة الروحانية، عبر مجموعة من المراحل، يقول السالك: "فلمّا أراد الله أن يسري بي... أزالني عن مكاني وعرج بي على بُراق إمكاني، فَزَجَّ بي في أركاني فلم أرَ أرضي تصحبني، فقيل لي: أخذه الوالدُ الأصلي الذي خلقه الله من تراب، فلمّا فارقتُ ركنَ الماء فقدتُ بَعْضِي، فقيل لي: إنك مخلوقٌ من ماءٍ مهين، فإهانته ذلّته فلصقَ بالتراب فلهذا فارقته. فنقص منّي جزءان، فلما جئتُ ركنَ الهواء... قال لي الهواء: ماكان فيك منّي فلا يزول عني... فتركتُه عنده، فلما وصلتُ ركن النار قيل: قد جاء الفخّار... فقال: لي عنده في نشأته جزءٌ مني لاأتركه معه إذ قد وصل إلى الحضرة التي يظهر فيها مُلكي واقتداري ونفوذ تصرُّفي. فنفذت إلى السماء الأولى وما بقي معي من نشأتي البدنيّة شيءٌ أُعوِّل عليه"[2]. وقد يختصرُ النصُّ هذه المراحل فيشير إليها بجملة واحدة، كما هو الحال في معراج (التنزلات الموصلية)، حيث قال السالك: «خرجتُ - أبقاكم الله ووقاكم - من روحانية اسم كريم من الأسماء إلى اسم آخر ليصعد بي إلى السماء، فعندما تحررت من السُّدفة الترابية لاحت لنا أعلام المشاهدة الغيبية»[3]. فاستغنى عن ذكر التحرر من العناصر الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) بقوله:

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص١١١، ١١٥.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٦/٩٥. وينظر مثيل ذلك في كتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، ص٦١، ٦٨ -٦٩، ٧٣.

(٣) ابن عربي، التنزّلات الموصلّية (عطية)، ١١٢.

(تحرَّرتُ من السدفة الترابية)(*). فالعروج يقتضي من السالك أن يتخلّص، شيئاً فشيئاً من مُكوّنات جسده الذي يضم الأركان الأربعة: التراب، والماء، والهواء، والنار، لكي يصل إلى السماء روحاً محضاً خالياً من أيٍّ من عناصر المادة، ليكون مُهيَّئاً للولوج في عالم السماوات.

أما العبور من الروحي إلى المادي، فمن أمثلته: رؤية السالك لروح مُتجسِّدة، أثناء معراجه: «فوفّق لي روحانية متجسّدة، في محرابها مُتعبّدة، تقطع الليل ساجدة وقائمة، ولِبابِ ربِّها لازمة، فلمَّا سلَّمَتْ من صلاتها وفرغت من دعواتها كوشِفَت بغرضي فأخذَت في إزالة مرضي»[1]. ومن أمثلته، أيضاً، تجسُّد الحقائق والروحانيات فرحاً باستقبال (السالك) إلى السماء، «فما بَقِيَت حقيقةٌ مررنا بها في طريقنا إلاَّ تجلَّت بأحسنِ زيٍّ، وقامت وخَدَمت، ولا روحانية إلا سألَت النزولَ عليها واحترمت وأكرمت»[2].

(*) ومن أمثلة العبور من المادي إلى الروحي، أيضاً، ينظر: شق الحبيب، ص ٨٤ حيث يوصف (الحكيمُ) بأنه (رَوْحَنَ ذاته). وورد النص نفسه في التنزلات الموصلّية (عطية)، ص ١٥٠. ولكن الجملة هناك (روّض ذاته). وفي الطبعة الأحدث من التنزّلات الموصلية (عبدالرحمن حسن) وردت (رَوْحَنَ ذاته)، ص ٢٨٨. ولكن المحقق شرح (رَوْحَنَ) بمعنى طيَّب وأراح، فألغى، بذلك، المعنى الحرفي للعبارة الذي يدل على تحوُّل (الحكيم) من جسدٍ إلى روح. ويؤيّد المعنى الحرفيَّ أن (الحكيم) بعد أن تحوّل إلى روح أخذ صورةَ طيرٍ وراح يُحلّق عُلُوًّا وانخفاضاً. ينظر: التنزّلات الموصلية (عطية)، ص ١٥٠. والتنزُّلات الموصلية (حسن)، ص ٢٨٨ وشق الجيب، ص ٨٤.

(١) ابن عربي، التنزّلات الموصلية (عطية)، ص ١٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣ - ١٢٤. ويُنظر أيضاً، ص ١٢٩، ١٤٥، ١٦٩.

وبسبب غياب الفاصل بين المادي والروحي فإن أحدَهما قد يؤثّر في الآخر، يقول السالك على لسان أبيه آدم: «فاعلم أن هذا الأمر على مرتبتين: المرتبة الواحدة في الشاهد، تسمى خرق العوائد، وهي تصريف المحسوس على حُكْم هِمَم النفوس، وهي مختصَّةٌ بأرباب الهمم ومعادن الحكم، فقوَّتهم تسري في الأرواح، بقلبِ صفات أعيانِ الأشباح، فهذه صناعةٌ علمية وصورةٌ حكمية، آلاتها روحانية، ومواردها سماوية، إكسيرها مقرونٌ بسعادة الأبد، وفعلُه مشاهدةُ الأحد، يتصرّف في العقلاء تصرُّف الأفعال بالأسماء»[1]. فالماديّ المحسوس يتأثر ويتصرّف بقوّة همم النفوس.

ومن مظاهر هذه الشبكة، أيضاً، تحطيم الفاصل بين الذات والموضوع[2]. يقول السالك: «ثم رأيتُ البيت المعمور فإذا به قلبي، وإذا بالملائكة التي تدخله كلَّ يوم تجلّي الحق له سبحانه»[3]. ويقول في إشارةٍ دالّة: «فحصلت في هذا الإسراء معاني الأسماء كلها، فرأيتها ترجع إلى مسمًّى واحد وعين واحدة، فكان ذلك المسمّى مشهودي وتلك العين وجودي، فما كانت رحلتي إلا فيَّ ودلالتي إلا عليّ»[4]. فذاتُ السالك غدت والعالم الذي زاره شيئاً واحداً، بلا فواصل أو حدود[*].

---

(١) ابن عربي، التنزّلات الموصلية (عطية)، ص ١٤٧. و شق الجيب، ص٨١ - ٨٢. والنص في (شق الجيب) مضطرب.

(٢) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص١١٣، ١١٦.

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٦/١٠٤.

(٤) المصدر نفسه.

(*) يقول (السالك) في مناجاة (قاب قوسين): «فسمعت كلاماً منّي، لاداخلاً فيّ ولا خارجاً عنّي». ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص١٣٣.

وبما له تعلُق بهذا المظهر أن يبدو الشخصُ نفسُه مضاعفاً في أكثر من مكان وفي زمان واحد. يقول السالك إنه بعد أن وصل إلى السماء وسلّم على والده آدم، «فالتفتُّ فإذا أنا بين يديه وعن يمينه من نسم بنيه، عيني. فقلت له: هذا أنا. فضحك. فقلت له: فأنا بين يديك وعن يمينك! قال: نعم، هكذا رأيتُ نفسي بين يدي الحق حين بسط يده، فرأيتني وبني في اليد، ورأيتُني بين يديه»[1]. وقد أخذ سعيد الوكيل على تودوروف أنه لم يتحدث عمّا يمكن أن نُدرج فيه هذا المظهر، مما يحسُن تسميته بانقسام الذات، الذي تتضاعف فيه الشخصية الواحدة إلى عدّة شخصيات، هي عينها من دون تغيير[2]. والحق أن تودوروف تحدث، فقط، عن تحوّل الشخص إلى مجموعة مختلفة من الشخصيات، كأن يكون الشخص هو نفسه الأب والأم والزوجة، وذلك ضمن كلامه على مبدأ العبور من الروحي إلى المادي، أو العكس، ذلك لاعتقاده أن «تضاعف الشخصية، متى أخذناه على علاّته، يكون نتيجةً مباشرة للعبور الممكن بين المادة والروح، [إذ] الشخص الواحد هو أشخاص عديدون ذهنيًّا، ونفسُ الشيء يصير جَسَديًّا»[3]. أما مبدأ انقسام الذات وتعدُّد الشخص الواحد نفسه، بحيث يكون موجوداً في أكثر من مكان في وقت واحد، فذلك مالم يذكره تودوروف. ويبدو أن النصوص التي اشتغل عليها لم تولِ هذا المظهر اهتمامها. وهذا يؤكد، من جديد، ما لنصوصِ المعراج من خصوصيةٍ وخصبٍ يجعلانها قادرة على إثارة الجديد داخل مظاهر العجائبي.

•

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٩٦/٦.

(٢) ينظر: الوكيل، تحليل النص السردي، ص ٣٠.

(٣) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١١٣.

وهناك مظهر آخر لشبكة (الأنا) هو التحوُّلات بأشكالها كافة[1]. ويمكن أن نَعُدَّ ماسبق من مظاهر العبور من المادي إلى الروحي ضرباً من ضروب هذه التحولات. بيد أننا نعثر أيضاً على أشكال أخرى متعدِّدة لهذه التحولات، كأن يتحوَّل الإنسان إلى كائن آخر. وهذا ماجرى مع (الحكيم) الذي «رَوْحَنَ ذاته، فالتحق بالأطيار وسوَّى جناحيه وطار، واخترق معظم تلك الرياح مُحلِّقاً في جَوِّها، ينزل بنزولها ويسمو بِسُمُوِّها»[2]. ويستفيض ابن عربي شارحاً أنماط التحوُّل التي اكتسب علمها في معراجه؛ فهناك "النوع الواحد أن تُعْطى قوَّةً تؤثِّر بها في عين الرائي ماشئتَه من الصور التي تُحبُّ أن تظهرَ له فيها، فلا يراك إلا عليها، وأنت في نفسك عن صورتِكَ ماتغيَّرتَ، لا في جوهرِكَ ولا في صورتك. إلا أنه لابد أن تُحضر تلك الصورة التي تريد أن تَظهر للرائي فيها في خيالِكَ فيدركها بصرُ الرائي في خيالك كما تخيَّلْتَها، ويحجبهُ ذلك النظر في الوقت عن إدراك صورتك المعهودة. هذا طريق، وطريقة أخرى يتضمَّنها هذا المنزل، وذلك أن الصورة التي أنت عليها عرضٌ في جوهرك فيزيلُ اللهُ ذلك العرضَ ويُلبسُك ماأردتَ أن تظهر به من صورِ الأعراض، من حيَّةٍ أو أسدٍ أو شخصٍ آخر إنساني، وجوهرُكَ باقٍ وروحُك المدبِّر جوهرك على ماهو عليه من العقلِ وجميع القوى، فالصورةُ صورةُ حيوانٍ أو نباتٍ أو جمادٍ، والعقلُ عقلُ إنسانٍ، وهو متمكِّنٌ من النطقِ والكلام... وطريقةٌ أخرى في التحوُّل في الصورة، وهي أن تبقى صورةَ هذا الشخص على ماكانت عليه ويُلبس نفسَه صورةَ روحانيّ يجد ذلك الروحانيّ في أي صورة شاء هذا الشخص أن يظهر للرائي فيها. ويغيب

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ١١١، ١١٦.

(٢) ابن عربي، شق الجيب، ص ٨٤.

هذا الشخصُ في تلك الصورةِ، وهي عليه كالهواء الحافّ به فتقعُ عينُ الرائي على تلك الصورة الأسديّة أو الكلبية أو القردية أو ماكانت. كلُّ ذلك بتقدير العزيز العليم. وطريقةٌ أخرى وهي أن يُشكّل الهواء الحافُّ به على أيِّ صورةٍ شاء، ويكون الشخص باطنَ تلك الصورة، فيقعُ الإدراكُ على تلك الصورة الهوائية المشكّلة في الصورة التي أراد أن يظهر فيها "[١].

ومن مظاهر هذه الشبكة، أيضاً، تحوُّل الزمان والفضاء[٢]. والمقصود بتحوُّلهما مفارقتهما لطبيعتهما المعتادة في الواقع المألوف، بما لها من قوانين أو مرجعيات. فبعض الاشتراطات التي ألِفنا بداهتها في فضاء عالمنا لم تعد تمتلك البداهةَ نفسها في عالم المعراج، لأن الفضاء والزمان اكتسبا - بِجِدَّة العالم - ملامحَ جديدة خاصة. فلم يعد (النزول) - على سبيل المثال - يقتضي انتقال الجسد من مكانٍ عالٍ إلى مكانٍ مُنخفض؛ إذ قد يحصل النزول من غير انتقالٍ للجسم؛ يقول السالك: «فتهيأتُ للنزولِ وورودِ الرسول. فتجارت الأملاكُ إليَّ، ودارت الأفلاكُ عليَّ. والكلُّ مُقَبِّلون. وعلى حضرتي مُقْبلون. وما رأيتُ ملكاً نزل، ولا ملَكاً عن الوقوف بين يدي انتقل»[٣]. كما أن الفضاء في عالم المعراج غيرُ ثابت أو ساكن، بل هو دائمُ التجدّد والحدثان، فمن ذلك أنَّ ثمة طُرُقاً كثيرة تظهرُ بظهورِ السالك، لايكونُ لها وجودٌ قبل ظهورِه، فلكلِّ عارجٍ سالكٍ مسرًى خاصٌ به يوجد بوجوده. يقول السالك: «فنزلت بهارون عليه السلام فوجدتُ يحيى قد

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٤/٤٧٣ - ٤٧٥. ومن أمثلة التحوُّلات الدالّة ينظر: الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١) ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١١٦.

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١) ص ٢٣٠.

سبقني إليه فقلت له: مارأيتك في طريقي، فهل ثمَّ طريقٌ أخرى؟ فقال: لكلٍّ شخصٍ طريق لايسلك عليها إلا هو. قلت: فأين هي هذه الطريق؟ فقال: تحدثُ بحدوثِ السالك»[1].

وتختلف مدّة الوحدات الزمنية في عالم المعراج عن تلك التي في عالمنا المألوف. وقد نبّه السالك إلى ذلك، فقال: «وقطعتُ كلَّ نمطٍ من هذا الدور بإقامتي فيه خمسة عشر يوماً ونصف يوم وست ساعات، كل يوم منها مقدار ستة أيام ونصف من أيام الدنيا»[2].

وتظهر في النصوص أراضٍ غريبة، تنتمي إلى عوالم لاترتهن إلى شروط عالمنا المألوف؛ كتلك التي زارها السالك في الجبل الواقع عند خط الاستواء. فمما ذكره عنها أنه رأى «في ذلك الجبل صهريجاً مُعلّقاً في الهواء، عليه قُبَّة عظيمة محكمة البناء، تسقط من تلك القبة حجارةٌ رخوة، بصنعةٍ هندسية روحانية في ذلك الصهريج، وفيه سرب ينتهي إلى صهريج آخر معلّق في الهواء، فترسُب تلك الأحجار فيه فيثقل، وعندهم نهر يسمى النهر العُزيب، يجري في أوقات مدبّرة في سرب، حتى ينتهي إلى ذلك الصهريج، فإذا امتلأ طفت الحجارة على وجه الماء، وذلك الصهريج مصنوع من الكبريت فيعود ذلك الماء حميماً فتُطبخ تلك الحجارة، فتكون فيها الحكمة. وهي تسمى الكيمياء، وما نزل من روحانيتها صار تفلاً وماء، فلا تزال هكذا أبداً»[3].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ١٠١/٦. ومن هذا الباب أيضاً العالَمُ الذي أوجده (الحكيم) للملِك، ينظر: التنزّلات الموصلية (عطية)، ص ١٤٩ - ١٥٣.

(٢) ابن عربي، التنزلات الموصلية (عطية)، ص١٢٠. ويُنظر أيضاً، ص ١٢١، ١٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦ - ١٥٧. وعن هذه الأرض يُنظر: ص ١٥٥ - ١٥٨.

ومن المظاهر الأساسية، أيضاً، مايُطلق عليه (الحتمية الشمولية). وهي «سببيَّةٌ مُعمَّمة لا تفتَرِضُ وجود الحظّ، وتقول: إن هناك دوماً بين كلّ الأفعال علائق مباشرة، وإن كانت هذه [العلائق]..تفلت منا عموماً»[1]. فلا مكان للمصادفة في عالم (العجائبي)، لأن لكل حدث، صَغُر أم كبُر، عِلّةً توجده، «ففي الحياة اليومية جزءٌ من الوقائع التي تُفسَّر بأسبابٍ نعرفها، وإنَّ فيها جزءاً آخر يبدو لنا منسوباً إلى المصادفة. وفي هذه الحالة الأخيرة لايكون ثمة، في الواقع، انتفاءٌ للسببيّة، وإنما هناك تدخُّل لسببيَّة معزولة، غير موصولة على نحوٍ مباشر بالسلاسل السببيّة الأخرى التي تضبط حياتنا»[2]. فغيابُ مسبِّبات بعضِ الوقائع لايعني خُلُوَّ هذه الوقائع من عِلّةٍ موجِدة، فلا شيءَ في العالم يتمّ مصادفة أو بطريق الخطأ، وإنما يعود الأمر، فقط، إلى أننا لم نستطع «رؤية التصميم الذي ينخرطُ فيه هذا الحدث المعيّن»[3]. فالعالم يرتهنُ إلى سلسلةٍ من العلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض. فمن هذه السلاسل مايخضع لقانون التجربة الحسية، فيكون ظاهراً بالنسبة لنا. ومنها مالا يكون خاضعاً لقانون التجربة، وعندئذ يغيب عن إدراكنا. ولكنْ إذا كانت شروطُ التجربةِ عاجزةً عن استيعاب كلّ سلاسلِ العلاقاتِ في الطبيعةِ فهذا لايجبُ أن يؤدي بنا إلى رفض كلّ مالا تقبله التجربة، واعتباره بحكم المعدوم(*). وهذا المبدأ الذي يُقرُّه تودوروف

---

(1) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١٤٧.

(2) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١٠٩.

(3) المصدر نفسه، ص ١١٠. وينسب هذا الرأي لآلان واتس.

(*) لعل مما يُعبِّر عن ضيق التجربة الحسية عن استيعاب كُلّية الحقيقة قول أناييس نن: «وعندما قررنا ألا نؤمن إلا بما هو مرئي فقدنا القدرة على فهم مايمكن أن يكون». رواية المستقبل، ص ٢٤١.

داخل العجائبي لايلائم نصوص المعراج فحسب، بل يلائم الفكر الإسلامي الذي تندرج ضمنه هذه النصوص؛ فالإسلام يؤكد مبدأ السببية الناقصة أو المعزولة التي تبدو أحياناً خافيةً عن أعين البشر، ذلك أن الله هو مُسبِّبُ الأسباب، فلا فلكٌ يدور ولا ورقة تسقط إلا بأمره. ولذلك لامكان لمبدأ المصادفة أو الحظ داخل المنظومة المعرفية للإسلام، فلا شيء يخرج عن نظام العلاقات الذي أوجده الله في العالم(**). وعلى ذلك، لامكان للمصادفة في نصوص المعراج، أيضاً، وإنما هناك إشاراتٌ إلى سلسلة من العلاقات السببية المعزولة التي لاتظهر للعيان عادة، والتي ترتبط بها كثيرٌ من الوقائع في عالمنا المألوف؛ فهناك ملائكةٌ مختصّون بتسْيير وظائفَ مُحدَّدةٍ في عالم الإنسان، كما أن هناك تأثيراتٍ عديدةً للعالم العلوي داخل عالمنا المألوف، عبر سلسلةٍ من العلاقات فوق - الطبيعية. وقد طلب السالك في أحد معارجه أن يَرى العلّة الغائبة لبعضِ مايجري في عالم الحياة: «فقلت له: أريد أن توقِفَني مشاهدةَ عَيْنٍ على تأثيراتِك في قلوبِ العارفين والعلماء والمريدين، من عالم الكون، وما تُعطيه أفلاكُك وما تهبُه أملاكُك، فأشار إلى جُلسائه... وقال: اخترق به الدورَ المربَّع وأشرِف به على الكونِ المسبَّع، فإذا حصّل مفاتيح الخزائن وموازين المعارف رُدّه إلي... فلما عاينتُ هذه المراتب وسلكتُ هذه المراتب أشرفَ بي على الكون المسبَّع، وهو العرش الأكمل... فعاينتُ ماأحدث الله في قلوب العباد، وعلى مراتبهم في حركات تلك الأفلاك وتوجيهات أولئك الأملاك، وذلك أن الله تعالى عند الحركات الفلكية والتوجّهات الملكيّة يجمع بين الأنوار والأسرار في موقف السواء على دقيقة من الحقيقة في العالم المعقول والمحسوس.

(**) عن قانون السببية في الإسلام ينظر: الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ص٢٣٩ - ٢٥١. والبوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص ٢٨٦ - ٢٩٨.

ويسوّي بين حقائق النفوس، ويُظهرُ معارف التأسيس، ويكسو الأرواح أنفاسَ النور، ويُذهب كلَّ باطل وزور، ويحلّ على العلماء بالله وبالأحكام المسائلَ المعقدة في العلوم المقيَّدة وغَير المقيَّدة، ويوضّح المبهمات ويشرح المشكلات، ويفتح معالم الصنائع في قلوب الصّنّاع، ويُحسّن مواقع النغمات في الأسماع، وتسيل أودية المعارف في قلوب العارفين، وتتفجّر عيون العلوم في نفوس العالمين، وتعظم أسرار الأسرار والحكم في قلوب الحكماء المحققين»[1]... إلى آخر ماهنالك من تأثيرات. ويستمر السالك عبر صفحات خمس في تعداد مظاهر تأثير العالم العلوي في الكون، من خلال سرده لسلسلة من الروابط التي تؤكد العلاقات الخفية القائمة بين الأشياء، مما لايظهر للعيان في عالمنا المألوف. وكلّما انتهى السالك من ذكر نمطٍ من هذه العلاقات انتقل إلى آخر، مردّداً العبارة: «فهذا ذكر ماعاينتُ في الكون من تأثير النمط الأول من هذا الدور. ثم ردَّني إلى النمط الثاني من هذا الدور»[2]. وفي نهاية النمط الثاني يقول: «فهذا بعضُ ماعاينتُ في الكون من تأثير النمط الثاني من هذا الدور... ثم ردَّني إلى النمط الثالث من هذا الدور»[3]. وكذلك الأمر في النمط الثالث والرابع[4].

و«بما أن هنالك علاقاتٍ في كلّ المستويات فيما بين جميع عناصرالعالم فإن هذا العالم يُصبح دالاً بامتياز»[5]. وهذا مايسمى (الدلالة الشمولية)

(١) ابن عربي، التنزلات الموصلية (عطية)، ص ١١٧ - ١١٨.

(٢) ابن عربي، التنزلات الموصلية(عطية)، ص ١١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٥) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١١٠.

التي تنتج، بالضرورة، عن القول بالسببيَّة المعزولة؛ فبما أن لاشيءَ يقعُ مصادفة، وكلّ شيء يظهر نتيجةً لِعلّةٍ مُوجِدة وسببٍ غائب فهذا يعني أن مبدأ الخطأ في الكون مرفوض. وينبني على ذلك أن كلّ شيءٍ في الكون يتبع نظاماً مُحدَّداً وحكمةً معيَّنة، عَرَفها بعض الناس، وجَهِلَها آخرون، ولكنّها موجودة بالضرورة. ولعل هذا المبدأ يظهر بوضوحٍ تامٍ في نصوص المعراج، من خلال إلحاح السالك الدائم على معرفة الحكمة الخفيّة الكامنة وراء كلّ شيء مهما صغر أو كبر؛ فهذا يدلّ على مبلغ اعتقاده وإيمانه بوجود دلالةٍ أو حكمةٍ خفية وراء كلّ شيء. فمن ذلك أنه كان يسأل في كلّ سماءٍ وصل إليها عن أسرار الأحداث التي جرت مع الأنبياء، وعن معانيها الخفيّة، فمن ذلك ماذكره السالك عن الحكمة وراء بعض ماجرى مع النبي موسى عليه الصلاة والسلام: "ثم خاطبني بلغةِ موسى ﷺ، وقال: مايقول العبد المستسلم، لِمَ فُتِن قوم موسى من بعده[1]؟ قلت: ضيافة السيِّد لعبده. قال: لم ظهر مِن قبضةِ الأثر في العجل خُوار[2]؟ قلت: تنبيهٌ على أن الحياة في سلوكِ الآثار. قال: لم ضرب له ميقات[3]؟ قلت: ليعلَمَ أنه تحت رقّ

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قال فإنّا قد فتنّا قومك من بعدك وأضلّهم السامريّ﴾. طه، الآية (٨٥).

(٢) إشارة إلى قوله تعالى، على لسان موسى عليه السلام الذي يخاطب السامريّ: ﴿قال فما خطبك ياسامريّ. قال بَصُرتُ بما لم يبصروا به فقبضت قبضةً من أثر الرسول فنبذتها وكذلك سوّلت لي نفسي﴾. طه، الآيتان (٩٥ - ٩٦).

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتمَّ ميقات ربه أربعين ليلة وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتَّبع سبيل المفسدين﴾. الأعراف، الآية (١٤٢).

الأوقات. قال: لم جاء العدد بالليل ولم يجئ بالنهار[1]؟ قلت: لاحتجابك عن الأبصار، فجعلتَه يسلك أربعين مقاماً من مغيّبات الأسرار، فصحّ له الاتصال عند الأسحار، وانتظم بها في شمل أمّة محمد ﷺ الدّاعي من مقام الأرواح، وفي تخلّقهم بالأربعين صباح، وهو ميقات الوارثين، فشرُف بذلك كليمُ ربّ العالمين... قال: فلِمَ سأل الرؤية وهو يعجز عن النظر[2]؟ قلت: حتى لايبقى له من الميراث أثر. قال: فلم أمرناه أن يكون من الشاكرين[3]؟ قلت: ليزيدَه في القرب والتمكين، حتى يراك بعين محمد ﷺ ليلة إسرائه في عِلّيّين. قال: فلم ألقيناه في التابوت[4]؟ قلت: وهل ظهرت الحكمة إلا بوجود الناسوت. قال: فلم ألقيناه في اليم؟ قلت إشارة إلى العلم... قال: فلم طلب العون بأخيه[5]؟ قلت: رحمة بمخاطَبيه، لئلا يذهبوا عند مشاهدة الكلام مِن فيه، إذ مَن كَلّمك برفع الوسائط، كيف

---

(١) إشارة إلى أن الآية ذكرت (ثلاثين ليلة) و (أربعين ليلة) فكان العدد بالليالي لا بالأيام أو النهارات.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: «ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربه للجبل جعله دكًا وخرّ موسى صعقاً». الأعراف، آية (١٤٣).

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: «قال ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ماآتيتك وكن من الشاكرين». الأعراف، الآية (١٤٤).

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: «إذ أوحينا إلى أمك مايوحى. أنِ اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليمّ فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدوٌّ لي وعدوٌّ له وألقيت عليك محبّةً منّي ولتُصنع على عيني». طه، الآيتان (٣٨ - ٣٩).

(٥) إشارة إلى قوله تعالى، على لسان موسى مخاطباً ربه " وأخي هارون هو أفصح منّي لساناً فأرسله معي ردءاً يصدقني إني أخاف أن يكذبون". القصص، الآية (٣٤).

يحمل خطابه كثائف أو بسائط!"[1] وتتكرر هذه الأسئلة في الإشارات الآدمية، والعيسوية، والإبراهيمية، واليوسفية والمحمدية، من النص نفسه[2]. وتكثر في معظم نصوص المعراج الاستفسارات التي يلقيها السالك على من يقابله في معراجه من أنبياء أو أرواح أو ملائكة. كل ذلك من أجل البحث عن الحكمة الخفية المبثوثة في علل الأشياء.

لعله قد بدا واضحاً الآن أن مجمل مظاهر شبكة (الأنا) يتعلّق بتحطيم قوانين عالم الواقع المألوف مثل مقولات الزمان والمكان والاستحالة والشرط الإنساني ومبدأ البدهيات المنطقية. والذي سمح بمثل هذا التحطيم هو ولوج (السالك) بمعراجه إلى عالم آخر غير عالمنا المألوف، لاتسود فيه القوانين ذاتها التي تسود في عالمنا، بل لعله يحسن القول إن العالم الآخر ليست له قوانين البتّة؛ فهو عالمٌ سيّال غير ثابت. وبغياب الثبات لامكان للقواعد والنُّظم. وستظهر الغاية التي من أجلها تم تحطيم القوانين الطبيعية لعالم الأُلفة والاعتياد عندما نتكلم على وظائف (العجائبي) داخل نصوص المعراج.

وبانتهاء مظاهر شبكة موضوعات (الأنا) يمكن القول؛ باطمئنان، إن نصوص المعراج المشار إليها تنتمي إلى (العجائبي)، فشروط تحققه متوافرة فيها، وإحدى شبكتي موضوعاته تتعدد مظاهرها بكثرة بين النصوص. ولا يُعتدُّ بغياب شبكة الموضوعات الأخرى (الأنت)، نظراً لأن تودوروف أكّد نُدرة اجتماع الشبكتين معاً في نص واحد. كما أن لِخُصوصية نصوص المعراج – من حيث هي كرامات – ولخصوصية السياق الثقافي الذي تنتمي

---

(١) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١٩٤ - ١٩٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٨٩ - ١٩٣، ١٩٩ - ٢٠٧.

إليه، داخل الحضارة الإسلامية أثرٌ كبير في إقصاء شبكة (الأنت) عن النصوص. أضف إلى ذلك أن للوظيفة التي يراد للعجائبي أن يؤديها داخل النصوص أثراً بارزاً في هذا الغياب، سيأتي الحديث عنه عند البحث في وظائف العجائبي في النصوص.

المعراج ووظائف العجائبي

بعد أن تأكَّد انتماءُ نصوص المعراج إلى مساحة الأدب العجائبي – مع تطويرها لبعض مبادئه - بقي أن نبحث في الوظائف التي يؤديها العجائبي داخل النصوص، ومدى تطابقها مع تلك التي كان قد خرج بها تودوروف ومَن تابعه من النقاد.

يؤدّي العجائبي، في النصوص التي تجسّده، وظائف عدة، ألحّ تودوروف على وظيفتين منها؛ تتعلّق الأولى بما هو خارج النص، بالمجتمع. والأخرى تتعلق بالنص نفسه. ففي الوظيفة الاجتماعية يُنظر إلى العجائبي بما هو ذريعةٌ لوصفِ مالا يمكن وصفه واقعيًّا[1]؛ أي أنه يُتيح للنص أن يدخل إلى المساحة التي يحتلها الممنوع في العرف الاجتماعي، دون أن يخشى، تقريباً، مَغَبَّة هذا الدخول. فالانتهاكات الجنسية – على سبيل المثال – التي تقع ضمن مجموعة (الأنت) تكون «أقرب إلى القبول عند كلِّ أنواع الحجر إن هي كُتبت على حساب الشيطان»[2]. ومع أن شبكة (الأنت) تغيب عن نصوص المعراج فإن الوظيفة الاجتماعية لا تتأثر بهذا الغياب، ذلك أن اعتبار هذه النصوص ضرباً من الكرامات هو الذي يُفسح لها المجال كي تخوض في المرفوض اجتماعياً دون كبير حرج، لأن اعتبارها كراماتٍ يعني القبول بمبدأ اختصاصِ الأولياء –أصحاب الكرامات - بمزايا فوق بشرية

---

(١) يمكن أن يُراجَع في هذا الأمر رأي بيتر بنزولدت، ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص١٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

تجعلُ المجتمع يترخَّصُ في تطبيق أعرافِه عليهم. وفي مقدّمة معراج رسالة (شق الجيب) يُشير ابن عربي أكثر من مرّة إلى خصوصيّة ماتَحْمِلُه هذه الرسالة من علوم، ويناشد المتلقي – وهو صورة من صور المجتمع – أن يتريَّث في الحكم على الرسالة، وأن لايبتّ فيها برأيه إن استنكر شيئاً ما؛ ذلك أن هذا الذي يستنكره فوقَ طاقةِ عامةِ الناس، وهو رهينٌ بالأولياء من العلماء[1]. وسبق أن أطلقنا على هذا الأسلوب اسم (الحجر)، حيث تضع النصوصُ مساحةً من الأمان بينها وبين المتلقي تَحُول دون أن يقوم برفضها أو التشكيك بحقيقتها. وإذ يتم التعامل مع المعراج على أنه كرامة ينفتح المجال أمام السالك كي يخوضَ أثناء معراجه في مواضيعَ وعلومٍ ماكان ليُسمح له أن يخوضَ فيها لولا المعراج الذي نقله إلى عالم آخر.

وعلى الرغم من أن اللجوء إلى أسلوب (الحجر) قد يكفل للنصوص قدراً من الأمان فإن ذلك لايعني تجاهل أعراف المجتمع كلّيةً، فالحرص واجب، لأن قوّة الأعراف ربما تكون، أحياناً، أكبر من مسافة الأمان التي تَفْرِضُها النصوص، مما قد يؤدي إلى إلغاء وظيفة (العجائبي) الاجتماعية. وهذا ماأشار إليه ابن عربي حين تحدّث عن نوع من المعراج يكون فيه السلوك داخل الإنسان لانحو السماء. ويبدأ هذا النوع بحلّ تركيب الإنسان، وينتهي بأن يُركِّب السالك ذاته من جديد تركيباً جديداً غيرَ تركيبه القديم، بسبب ماحصَّله من علوم جديدة لم يكن على علمٍ بها من قبل. وبعد ذلك «يُصبح في أهله وما عرف أحدٌ ماطرأ عليه في سرِّه، حتى تكلَّم فسمعوا منه لساناً غير اللسان الذي كانوا يعرفونه، فإذا قال له أحدهم: ماهذا؟ يقول له: إن الله أسرى بي فأراني من آياته ماشاء، فيقول له السامعون: ما

---

(١) ينظر: ابن عربي، شق الجيب، ص ٦٥ - ٦٦.

فَقَدْنَاك، كَذَبْتَ فيما ادَّعيتَ من ذلك، ويقول الفقيه منهم: هذا رجل يدَّعي النبوّة، أو قد دخله خَلَلٌ في عقله، فهو إما زنديق فيجب قتله، وإما معتوه فلا خطابَ لنا معه، فيسخرُ به قومٌ ويعتبر به آخرون ويؤمن بقوله آخرون، وترجع مسألة خلافٍ في العالم»[1]. ودفعاً لمثل هذا الرفض من المجتمع ينصح ابن عربي السالكَ أن يحترز، «فمن أراه اللهُ شيئاً من هذه الآيات على هذه الطريقة التي ذكرناها فليذكر مارآه ولا يذكر الطريقة، فإنه يُصدَّق ويُنْظَر في كلامه ولا يقع الإنكار عليه»[2]. فالنص يشير بوضوح إلى مدى سطوة المجتمع الذي قد يرفض النص دون أن يُبالي بنوعه، من حيث هو كرامة، وذلك إذا شعر أن النصَّ قد بلغ حدًّا لايمكن قبوله، مما يؤكد، مرة أخرى، أن مسافة الأمان التي يمنحها العجائبي للنص ليست مسافةً مفتوحة على المطلق. ولذلك طلب ابن عربي من السالك ألاّ يذكر الطريقة التي حَصَّل بها علومه - أي المعراج داخل الذات، وهي مفتاح العجائبي في النص - وأن يكتفي بذكر العلوم التي حصّلها. فلو كان العجائبي هو الذي يكفل نجاة النص لكان من الأوْلى ذِكرُ الطريقة التي حُصِّلت بها العلوم - وهي المعراج - لتكون سبباً لقبول العلوم نفسها. ولكن يبدو أن الوظيفة الاجتماعية للعجائبي ليست دائمة التحقق، لأن أعراف المجتمع قد تكون أقوى منها، فينتهي بها المآل إلى الغياب. ولذلك قد تبرز هذه الوظيفة في نصٍ وقد تغيب في آخر. وهذا يعني أن الوظيفة الاجتماعية ليست من مُسْتَلْزمات العجائبي بالضرورة في نصوص المعراج.

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٦/٩٣.

(٢) المصدر نفسه.

أما الوظيفة الأخرى المتعلّقة بالنص فهي الوظيفة الأدبية. وهي ملازمة للعجائبي في كلّ نصٍّ أيًا كان نوعه. ولها أربعة وجوه؛ وجهٌ نحو المتلقي، حيث يخلق العجائبي أثراً خاصاً في القارئ، «خوفاً أو هولاً، أو مجرَّد حب استطلاع»[1]. فالجمع بين المألوف واللامألوف، أو الحقيقي واللاحقيقي، والاستناد على التردد أو المبدأ الاحتمالي لتقبُّل الأحداث، كلّ ذلك من شأنه أن يستفزَّ المتلقي ويثيرَ سكونَ نظامِ البدهيّات الطبيعية لديه. مما يدفعه إلى قراءة النص مرةً تلو أخرى. ومع تعدُّد القراءات قد تتعدَّد الرؤى والتأويلات، فتزيدُ علاقةُ المتلقي بالنص، ويُمنَحُ النصُّ فرصاً أكبَر للاستمرار، من خلال النظرِ إليه على أنه نصٌّ مفتوح، يقبلُ أكثَر من قراءةٍ واحدة؛ فالقول بأن العروجَ ضربٌ من الحقيقة، شأنه في ذلك شأن ماعهدناه من حقائق عالمنا المألوف، يصدم المتلقي ويدفعه إلى قراءة النصّ من جديد، ليتأكد من أن النص يقدِّم المعراج على أنه حقيقةٌ لاجدال فيها. وعند هذه النقطة يتأرجح المتلقي بين الشك والقبول، بين الممكن والمتخيَّل. وحتى إذا انتهى إلى حل يساوي بين مبدأ قبول الأحداث أو رفضها فإنه لايُنهي الصدام الذي أثاره تجاوُرُ العالَمين، بل يؤجِّل النهاية ويُرجِئُها إلى حين. ومن شأن هذا التأرجح أن يُمتِّن العلاقة بين النص والمتلقي؛ لأنه يُطيل من حضورِ النصِّ لديه؛ إذ لن ينتهي التفكيرُ في النص في حالِ الفراغ من قراءته مباشرة.

ويتعلّق الوجه الآخر للوظيفة الأدبية بالطاقة الجمالية للعجائبي، بما يثيره في المتلقي من هِزَّة المفاجأة التي تُستَثار من اجتماع عالَمَين لم يكن يُعتقد أو يُظن باجتماعهما، عالم المألوف مع عالم المستحيل، أو الحقيقي مع اللاحقيقي. فمِن تَجاوُرِ هذين العالمين ينشأ كونٌ نصّيٌّ جديد لم يعتده

---

(١) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٩٥.

المتلقي، مما يثير فضولَه الفنيّ ويجعله مُنقاداً إلى النص دونما إرادة، وهو يعيش حالةً من الدهشة الفنّية الجميلة، فابتداء النصّ بوصول ابن عربي أو السالك إلى مكة المكرمة لأداءِ العمرة، أو زيارة بيت المقدس يثير في المتلقي حالةً من الألفة، وربما الخشوع، تجاه وقائعَ مألوفةٍ، أقصى مايمكن أن يُقال عنها: إنها تجري ضمن أجواء من القداسة. ولكن حين ينتقل النص إلى الحديث عن لقاء السالك بالفتى المتكلّم الصامت، أو الكلام على الاستعداد للمعراج تكون ملكاتُ المتلقي حينئذٍ في حالةِ استنفار تجاه واقعةٍ كسرت طوقَ الأُلفة، وقدَّمَتْ نفسَها على أنها جزءٌ من الحقيقة؛ فلا يملك المتلقي إلا أن يتابعَ النصَّ بحثاً عما يحلّ الأسئلةَ التي استُثيرَت لديه، ورغبةً في إرضاء فضوله الفني والمعرفي، أيضاً.

أما الوجه الثالث للوظيفة الأدبية فهو قدرة العجائبي على خدمة السرد والاحتفاظ بالتوتر[1]. وتقوم الخدمة التي يؤديها العجائبي للمحكي، على أساس أن «كل محكيّ هو حركةٌ بين تَوازُنَيْن متشابهين»[2]. يبدأ المحكي بتوازُنٍ أوّلي لايلبثُ أن ينكسر، أو لنقل إنه لابد أن ينكسر، لأن المحكي لايستقيم مع استمرار التوازن، «فقانونٌ مستقرٌ، وقاعدةٌ قائمةٌ: هذا هو الذي يُجَمِّد حركةَ المحكيّ»[3]؛ إذ ما الذي سيُسوِّغ استمرار المحكي إذا كان التوازنُ مستقراً ودائماً. فلكي يستمر المحكيُّ لابد من كسر التوازن؛ فلنفترض «أن طفلاً يعيشُ في كنف أسرته، ويساهمُ في مجتمعٍ مُصَغَّر له قوانينُه الخاصة، ثم يقع شيءٌ يُكَدِّر صفو هذا الهدوء... فيغادر الطفل

---

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

المنزل لسببٍ ما. وفي نهاية القصة وبعد تخطّي حواجزَ عديدة يعود الطفلُ الذي يكون قد كَبِرَ إلى المنزل الأبويّ فيقوم التوازن من جديد»[1]. فحياة الطفل الأولى مع أبويه كانت تُعبِّر عن توازنٍ مستقر، ثم كُسِر هذا التوازن لسبب ما، وتم اجتيازُ حواجزَ وعقباتٍ عدّة وصولاً إلى بناء توازنٍ جديد يُشبه الأول، وإن كانت طبيعتُه مختلفة، لأن الطفل غدا رجلاً، فلو أن التوازن الأول لم ينكسر ماكان هناك أيُّ مسوِّغ لاستمرار المحكي، أو لوجوده من الأساس. فتودوروف يفترض أن النصّ يبدأ بالمألوفِ المعبِّر عن توازنٍ مستقر، ثم يتدخل العجائبي فيخلخل التوازنَ عبر مُتَتَاليةٍ سرديَّةٍ تؤدي إلى بناءِ توازنٍ جديد يتأسَّس على المألوف أيضاً، ولينتهي بذلك النص. فتدخُّلُ العجائبي – على هذا الأساس – هو الذي منح المحكيَّ فرصتَه للوجود، لأن السرد استعملَ العجائبي تُكَأَةً لبناء مَحْكِيِّه[2].

ولكننا لا نلحظ في نصوص المعراج الترتيبَ عينه الذي قصده تودوروف: (توازن أولي – خلل – توازن جديد مشابه). فمعظم النصوص تبدأ بحادثة المعراج مباشرةً من غير تمهيد، أي أنها تبدأ بالخلل الذي يُفترض به – على حد تودوروف – أن يكسر توازناً سابقاً. والحق أن التوازن الأوّلي الذي يكسره الخلل في نصوص المعراج موجودٌ خارج النص، في ذهنِ المتلقي الذي يعلم أن فعلَ العروج يُخالف مألوفَ نِظامِه الحياتيّ. ولعل هذا مايُفسِّر، أيضاً، عدمَ وجودِ توازنٍ جديد يَعقبُ حالةَ الخلل (العروج) في آخر النص، فغالبية النصوص تبدأ بالمعراج، وتنتهي من غير أن تُقدِّمَ أيّ توازنٍ تمهيدي أو ختامي، مُعوِّلةً في ذلك على حضور

---

(١) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١٤٩، بتصرّف يسير.

(٢) عن علاقة المحكي بكسر التوازن ينظر: المصدر نفسه، ص ١٤٨ – ١٥٠.

التوازن في ذهن المتلقي. وإذا كان في مثل هذا الأمر مظنَّةُ التأثير السلبي في قيمةِ المحكي، فهذا قولٌ فيه نظر؛ ذلك أن نصوص المعراج تقدِّم نفسها بصفتها حقيقة لا بصفتها حكاية. فالإطار الحكائي ليس سوى وسيلة لعرض الحقيقة وليس غايةً بذاته. أما إذا تغاضينا عن وجه الحقيقة في النصوص فإننا يمكن أن نلاحظ أن غياب هذا التوازن هو لصالح النص وليس العكس؛ لأنه سيبدأ، حينئذ، متوتِّراً وينتهي متوتراً، محتفظاً باهتمام المتلقي حتى النهاية. أما على صعيد المحكي فإن غياب هذين التوازنين عن النص لا يعني غيابهما عن المتلقي، فالقواعد التي يكسرها المعراج هي ظاهر الشرع ومألوف الطبيعة. وهما أوضح وآكد من أن يغيبا. وعلى ذلك فإن المحكي يتأسس على معرفة المتلقي بهذين التوازنين، مما يعني أنهما، في الحقيقة، غير غائبين. وهذا يلتقي مع النتيجة التي قال بها تودوروف من أن «كلّ محكيّ يتضمن هذا التخطيط الأساسي [توازن مبدئي - خلل - توازن جديد شبيه] على الرغم من أنه يعسر التعرّف عليه غالباً؛ إذ يمكن إقصاءُ البداية والنهاية منه»[1]. فنصوص المعراج هي على شاكلة هذه النصوص التي تحذف البداية والنهاية المُفْتَرَضَتَيْن، لتنهض على فعل الخلل الظاهري وحده.

وإذا كان كلام تودوروف ينطبق على نصوص المعراج فيما يتعلّق بالتوازن المبدئي الأول فإن النصوص تفارق تودوروف فيما يتعلّق بالتوازن النهائي، ذلك أنها تنتهي بالاعتراف بقوانين السياق الذي تم فيه فِعل الخلل (العروج). مما يعني أن قوانين الخلل أخذت تسري في عالم قوانين الأُلفة، لتغدو جزءاً من التوازن النهائي. وسيظهر بيانُ ذلك في نصَّي: معراج الفتوحات (الفتى الفائت) ومعراج (الإسرا إلى المقام الأسرى)، اللذين

---

(١) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١٤٩.

يتميزان من باقي النصوص من حيث أنهما الوحيدان اللذان يُمهِّدان لحادثة العروج بإشارة مُقْتَضَبة إلى توازُنٍ مبدئي موجودٍ في داخل النص لا في خارجه. ولكنهما يتفقان مع باقي النصوص من حيث النهاية، فيبدأ نص الفتوحات بقدوم ابن عربي إلى مكّة المكرّمة وطوافه بالبيت العتيق، ثمّ لقائه بالفتى الصامت[1]، الشخصية التي تبدو علامةً لبداية الانتقال، أو هي مفتاحٌ لكسر المألوف الذي يُمكن عدُّه – على حدّ تعبير تودوروف - توازناً مبدئياً. فابن عربي شأنه شأن غيره من المسلمين يزور مكة المكرمة ويطوف بالكعبة المشرَّفة، مما يعني أنه يلتزم بسلسلة القواعد ذاتها التي يلتزم بها المسلمون. فطوافه يعني تمسُّكاً والتزاماً بالعبادات التي يؤدّيها كل مسلم. فالنصُّ، إذن، يُقدِّم ابنَ عربي منذ البداية على أنه لا يخرج على السياق الديني – المعرفي العام الذي يعتقده المسلمون ويعملون به، سواء في ذلك عالِمُهم وجاهِلُهم، خاصَّتهم وعامَّتهم، فقيهُهم ووليُّهم. من غير أن يكون لأيٍ منهم مايميزه عَن غيره في الالتزام بفروض العبادة. ولذلك يمكن اعتبار الطواف بالكعبة دليلاً على سيادة توازنٍ مبدئي أساسُه الانضواء ضمن الخضوع الجماعي للإطار الديني العام للإسلام. ثم تظهر شخصية الفتى الفائت المتكلّم الصامت لتُخلخل هذا التوازن – بالمعنى الوصفي لا بالمعنى الأخلاقي – عندما ينسب السالك (ابن عربي) إلى نفسه فعلاً لا يستطيعه عامّة الناس – ولا يدخل ضمن الإطار الديني المعرفي العام الذي سبقت الإشارة إليه في مدخل النص – وهو فعل العروج. فهذا المسلك لا يستطيعه كلّ مسلم. وهو مزيةٌ تخصُّ الأولياء فحسب، بل إنها تخصُّ خاصّة الأولياء. ولا يمكن بالتالي عدُّه ضمن السياق الثقافي العام للقواعد الدينية للجماعة الإسلامية، لأنه حدثٌ استثنائي، ولا يُمثّل قاعدةً عامةً. واللافتُ في النص

---

(١) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١) ص٢١٦.

أنه لا ينتهي بتقديمِ توازنٍ جديد، بحيث تبدو مساحةُ الخلل عبارةً عن جسرٍ بين توازُنَيْن، بل ينتهي النص بالعودة من المعراج إلى شخصيَّة الفتى الفائت الذي يكشف عن هويته بقوله: «أنا السابع في مرتبة الإحاطة بالكون، وبأسرار وجود العين و الأين. أوجدني الحق قطعة نورٍ حوّائي ساذجة، وجعلني للكلّيات ممازجة»[1]. فلا يبدو أن النص يعود إلى توازن جديد يشبه التوازن الأول، لأن السالك نفسه يكتسب في آخر النص – بعد عودته من المعراج – معارفَ جديدة وعلوماً مُسْتَفادة يبني عليها ما سيأتي من حياته، بحيث يجوز القول إن نهاية مرحلة خلخلة التوازن الأول هي الاعتراف بهذا الخلل على أنه ليس مَعْبَراً بين توازنين، بل هو نفسه توازنٌ جديد له قوانينه الخاصة التي تم الوصول إليها من خلال الجمع بين المنظومة التي كانت سائدة قبل حدوثه، والمنظومة التي تم اكتسابها من حدث الخلل (واقعة العروج). وهذا ما لم يتم في المثال الذي قدَّمه تودوروف عن الطفل الذي يُفارق أبويه، لسبب ما، بعد أن كان يعيش بينهما، ثم يعود إلى كنفهما إثر سلسلة من المخاطر، ليعيش بينهما بعد أن أصبح راشداً. فالعقبات التي مرَّ بها الطفل – مثل الخطف أو السجن أو السفر الإجباري – يُنظر إليها على أنها حوادث كَسَرَت التوازن الأولي الذي عُبِّر عنه بحياة الطفل مع أبويه. وباستكمال التغلُّب على هذه الحوادث يعود بنا النص إلى توازنٍ جديد يشبه الأول ويتمثَّل بحياة الولد مع أبويه من جديد. ويمكن أن نلاحظ من هذا المثال أن منظومة الأعراف أو القواعد التي سادت مرحلة الخلل (السجن، الخطف، السفر) سُرعان ما تزول في نهاية النص، إذ يتم التعامل معها على أنها مرحلةٌ عَرَضيَّة مؤقَّتة، غرضُها خدمة المحكي؛ أي أن وجودَها في النص كان من أجل أن يتم التغلّب عليها لصالح قواعد المحكيّ نفسه، أي أنها

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١) ص٢٢٩.

وُجدت لتزول. على حين لا يبدو الأمر كذلك في نصوص المعراج، لأنها تتعامل مع العروج بوصفه حقيقةً خاصة بالأولياء. وإذا كانت كذلك فمن غير المعقول أن يتم إلغاؤها لصالح قواعد المألوف بالنسبة للعامة، و إلاّ كان ذلك اعترافاً ببطلانها. ولذلك يتشكل في النهاية توازنٌ توافُقِيّ يتم فيه الاعترافُ بقوانين مألوفِ العامة، على أنها هي العُرفُ العام، مع قبول قوانين مرحلة الخلل (العروج) على أنها ظرفٌ استثنائي يمكن حدوثه لبعض الناس دون عامتهم. وهذا يعني سريان قواعد الخلل داخل قواعد المألوف.

والوجه الرابع للوظيفة الأدبية هو ما يُتيحه العجائبي للمحكيّ من قدرةٍ تنويعيَّةٍ تدرأ عنه رتابة التوتر. وتتمثّل هذه القدرة في مظهر: (الحكاية داخل الحكاية)، ففي معراج (الفتوحات) يبدأ النص بحكاية لقاء السالك (ابن عربي) بشخصية الفتى الفائت المتكلّم الصامت، ثم يأتي الحدث العجائبي (المعراج) على أنه حكايةٌ أخرى تؤجّل سردَ حكاية الفتى الفائت مع السالك، لتعود إليها من جديد عَقِب نهاية المعراج، بحيث يمكن أن تُعدّ حكاية الفتى الفائت بمنزلة الحكاية الإطار التي تتضمّن حكاية المعراج[1]. وفي معراجِ (التنزلات الموصلية) وكذلك معراج رسالة (شق الجيب) يختلف الأمر قليلاً، إذ لا توجد حكاية إطار تحيط بحكاية المعراج، ذلك أن العروج نفسه هو الحكاية الإطار، وفي أثنائه تأتي حكاية فرعية هي حكاية (الملك والحكيم) لتؤجل السرد الأساسي لصالح سردٍ تفريعي، ثم يعود السرد بعد ذلك إلى الحكاية الأساسية (المعراج)[2]. ويتميّز هذان المعراجان بوجود

---

(١) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١) ص ٢١٦ - ٢٢٩.

(٢) ينظر: ابن عربي، التنزلات الموصلية (عطية)، ص١٤٧ - ١٥٤. وشق الجيب، ص ٨٢ - ٨٧.

حكايتين اثنتين داخل حكاية المعراج، فبالإضافة إلى (الملك والحكيم) هناك حكاية (الجبل الواقع في خط الاستواء)، حيث ينتقل السالك بزيارته له إلى عالم آخر غير عالم المعراج وغير عالم المألوف، ليعود بعد ذلك إلى الحكاية الإطار[1]. والحكاية في رسالة (شق الجيب) غير مكتملة، فهذه الرسالة تكاد تكون تكراراً منقوصاً لكثيرٍ مما في رسالة التنزلات الموصلّية.

ويؤدي مظهر (الحكاية داخل الحكاية) عَمَلَيْن داخل النص، الأول: فتح آفاق جديدة للمحكي تُتيح له التنوُّعَ وتدرأُ عنه الرتابة التي قد تخفض درجة التوتر إلى الصفر. وهذا يحيلنا إلى العمل الآخر لمظهر (الحكاية داخل الحكاية) والذي يتّصل بالقيمة الجمالية للنص؛ فالحفاظ على التوتر وكسر أفق توقّع المتلقي عبر استدراجه إلى حكايةٍ خارج دائرة المعراج من شأنه أن يَزيد من فنّية النص، من خلال لذّة المفاجأة والاكتشاف، إضافة إلى ما في التنوُّع نفسه من قدرةٍ على تعميق العلاقة مع النص وتقديمه على أنه بنيةٌ تركيبيّةٌ ذاتُ أبعادٍ مختلفة، أكثر منه بنية مسطّحة ذات بعد أفقي واحد.

وتلوح في نصوص المعراج وظائفُ أخرى للعجائبي غير تلك التي ذكرها تودوروف، منها مايمكن تسميته بالوظيفة (النوعية)، وتعني أن العجائبي يساعد النصَّ الذي يوجد فيه على تثبيت موقعه داخل النوع الذي ينتمي إليه. فنصوص المعراج تنتمي إلى نوع الكرامات. والكرامة: هي «ظهور أمرٍ خارق للعادة من قِبَل شخصٍ غير مقارنٍ لدعوى النبوة»[2]،

---

(١) ينظر: ابن عربي، التنزلات الموصلية (عطية)، ص ١٥٥ - ١٥٨. وشق الجيب، ص٨٧ - ٨٨.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص ٢١٠.

على أنه هِبَة من الله لأوليائه[1]. فالكرامة حدثٌ غير عادي، يُقيمه الله على يدِ شخصٍ عاديّ، ليس بملاك ولا نبي، بل إنسان كغيره من البشر، ولكنه بلغ حدًّا من التقوى جعله في زمرة الأولياء الذين قد يُجري اللهُ على أيديهم ما يخالف سنن المألوف. وإذن، فلكي يقع النص في باب الكرامات لابد أن يقوم على نسبةِ حدثٍ غير مألوف إلى شخص عادي تُفترض فيه الولاية. ويُمكن أن نضيف إلى هذا التعريف اشتراطاً يتعلّق بضرورة توافر السياق الذي يضمن للكرامةِ صفةَ الوقوع على الحقيقة، كاشتراط الوجود التاريخي للوليّ والوجود الحقيقي للحدث المفارق للمألوف، و إلاّ عُدّت مبالغات العامّةِ تجاه بعضِ الأشخاص، أو خوارقُ ألف ليلة وليلة وما شاكلها من نصوص أدبية تخييلية، ضرباً من الكرامات أيضاً.

ولا تكاد نصوص المعراج تخالف تعريف (الكرامة) مع ما يلحق به من اشتراطات؛ فابن عربي شخصيةٌ ثبت وجودها تاريخيًّا بما لا يقبل الجدل - وإن كان الجدل قائماً، فقط، على ولايتها، وهذا أمر فيه نظر - أما الوجود الحقيقي لحدث العروج فقد أشرنا إليه حين تكلّمنا على مظاهر الحقيقة في النصوص. فلم يبق، إذن، إلا الأمر الذي به تقوم صفةُ (الكرامة)، ألا وهو الواقعة المفارقة لإطار المألوف، والتي تُخلخل نظامه، وهذا هو بالتحديد الدور الأهم المنوط بالعجائبي داخل النص. وبشيءٍ من التدقيق نلاحظ أن العجائبي بمُجاورته بين الحقيقي واللاحقيقي، المألوف واللامألوف يُحقّق أكثر من صفةٍ للنصّ تُكسبُه موقِعَهُ ضمن نوع (الكرامة)؛ فمظاهر الحقيقة التي يُقدمها العجائبي هي التي تُحقّق شرط الوجود الحقيقي للحدث. ومظاهر اللامألوف المتمثّلة في الحدث نفسه هي التي تُحقّق للنص صفة الكرامة. وبذا

---

(١) ينظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ٢/٢٢٧.

يؤدي العجائبي دوراً مزدوجاً داخل النص، لهدفٍ واحد هو تمكين نصّ المعراج من الانتماء إلى موقعه داخل نوع الكرامات.

ومن الوظائف المهمّة التي يؤديها العجائبي، أيضاً، الوظيفة المعرفية؛ فالكمُّ الكبير من المعارف المبثوثة عبر رحلة عروج السالك يدفع إلى الاعتقاد بأن واقعة العروج العجائبية ذريعة لتقديم المعرفة الصوفية، أو أن الهدف الأساسي منها هو الوصول إلى هذه المعرفة(*). ولعل في هذه الوظيفة تأسّياً بالمعرفة التي تلقاها الرسول ﷺ في المعراج الذي ثبت عنه، غير أن الفارق بين المعرفتين أن المعرفة التي تلقاها ﷺ معرفةٌ تشريعية، مثل (فريضة الصلاة)[1]. وهي كذلك معرفةٌ يقينية، بسبب مصدرها الإلهي، مثل معرفة الحقائق التي تتعلّق بسدرة المُنتهى[2]، وبمواطن الأنبياء في السماوات[3]، وبصفاتهم[4]، وبصفة الملاك جبريل عليه السلام[5]. على حين لا تكتسب تلك التي يتلقّاها السالك في معراجه مثل هذه القيمة، إذ

(*) إن اعتبار المعراج ذريعة من أجل المعرفة لايطعن في حقيقة عروج السالك، وإنما يُبين أنه كان سبباً أو وسيلة لغاية معرفية.

(١) ينظر: الإمام مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السماوات وفرض الصلاة.

(٢) ينظر: المصدر نفسه.

(٣) ينظر: المصدر نفسه.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السماوات وفرض الصلاة، وباب ذكر المسيح ابن مريم والمسيح الدجّال.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، كتاب الإيمان، باب في ذكر سدرة المنتهى، وباب معنى قول الله عز وجل (ولقد رآه نزلة أخرى) وهل رأى النبي ﷺ ربّه ليلة الإسراء، وباب في قوله: (نورٌ أنّى أراه) وفي قوله: (رأيت نوراً).

هي معرفةٌ احتمالية تقبل الأخذ والرد. وهي في طبيعتها معرفةٌ تفسيرية، لا تقدِّم حقائقَ جديدة بقدر ما تشرح ما غمضَ أو التبسَ من نصوصِ الشريعة (القرآن الكريم والحديث الشريف)، وهي أيضاً تشرح ما خفي من حقائق الكون.

والمعارف في نصوص المعراج على عدّة أضرب؛ فضربٌ يتلقّاه السالك ممن يراهم في أثناء معراجه، وهو الغالب الأعم، وضربٌ يبثّه السالك نفسه لمن يلقاه، وضربٌ ثالث يختلط فيه الأمر فتظهر المعارف على لسان السالك مع أنها في الحقيقة قادمةٌ إليه من غيره، ولكنه أعين على قولها بأسبابٍ خارجة عن إرادته. وضربٌ أخير يختص بالراوي، ويظهر من خلال تقنيّة سردية جديدة يستعملها ابن عربي في نصٍّ رسالة (شق الجيب)، خاصة.

ويغلب على معارف الضرب الأول أن تكون ذات طبيعة تأويلية أو أن تتعلّق بحقائق تأويلية، مثل تأويل معنى استواء الله على العرش في الآيات التي تتحدث عن استوائه عز وجل، مثل قوله تعالى: «إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً..»[1]. إذ يقول (خطيب السعداء) – الذي التقى به السالك في معراجه – في معنى الاستواء: «أتذكرون إذا أبنتُ لكم في الدار الدنيا عن استواء الرحمن، أنه ليس كاستواء الأكوان، وأنه لو جَلسَ عليه جلوساً كما يدَّعيه المشبِّهةُ لحدَّهُ المقدار، وقام به الافتقارُ، إلى مخصِّصٍ مختار، لا تحيط به الجهاتُ والأقطار، والافتقارُ على الله مُحال، ولا سبيلَ

(١) سورة الأعراف، الآية (٥٤). وعن الاستواء ينظر: سورة يونس، آية (٣)، سورة الرعد، آية (٢)، سورة الفرقان، آية (٥٩)، سورة السجدة، آية (٤)، سورة الحديد، آية (٤)، سورة طه، آية (٥).

إلى هذا، فالاستقرارُ بمعنى الجلوس عليه مُحال، ولا سبيل إلى هذا الاعتقاد بحال، وما بقي لكم فيه سوى أمرين مربوطَين بحقيقتين: الأمرُ الواحد أن نصرفَ لفظَ هذا الاستواء إلى الاستيلاء. والأمرُ الآخر: أن نؤمنَ بها كما جاءت من غير تشبيهٍ ولا تكييف، ونصرفَ العلم بها إليه، فإنه أسلمَ بالمؤمنين، عند قدومهم عليه، ولهذا يختم المنزِّهُ تأويله بقوله: (والله أعلم) لمعرفته بأن التنزيه قائمٌ بذاته»[1].

ومن معارف الضرب الأول، أيضاً، ما يتعلّق بالرد على تأويلاتٍ فاسدة، غير مقبولة داخل إطار الإسلام، مثل تأويل (الجبال) في قوله تعالى: «ولقد آتينا داوود مِنّا فضلاً يا جبالُ أوّبي معه والطّير وألنّا له الحديد»[2]. أنه أراد بها الرجال. أو القول بأن تسخير (الرياح) من قِبل سليمان عليه السلام في قوله تعالى: «فسخرنا له الريح تجري بأمره رُخاءً حيث أصاب»[3] إنما المراد به الأرواح. أو أن المقصود بقوله تعالى في حق مريم عليها السلام «فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويًّا»[4]. أن خيالها هو الذي حكم عليها فيما رأته، وغير ذلك من تأويلات فاسدة، يقول (خطيب الأشقياء) بعد أن قعد على كرسيِّه في النار مخاطباً أتباعه ومَنْ هم في زُمرته: "دَلَلْتُكُم أيها الحاضرون الضالّون المكذّبون

---

(١) ابن عربي، التنزلات الموصلية (عطية)، ص ١٣٦ - ١٣٧. وينظر أيضاً تأويل معنى (الأسماء) في قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها..» الآية (٣١) من سورة البقرة، المصدر نفسه، ص١٤٤ - ١٤٥.

(٢) سورة سبأ، آية (١٠).

(٣) سورة ص، آية (٣٦).

(٤) سورة مريم، آية (١٧).

علـى مافيـه شـقاؤكم، وحرَّضـتكم علـى مايسـلّط بـه علـيكم بلاؤكـم، وخاطبتُ كلَّ طائفة منكم على قدرِ نقصان علمها، وقهرها تحت سلطان وهمها، فمن غَلَبَتْ منكم روحانيته على خسَّةِ جسمانيّته جعلتُ له هـذه العبارات الحسّية، إشاراتٍ إلى أمورٍ معنوية. وكلّ مـن ألحقهـا بالمحسـوس، فنظرهُ معكوس وحشره منكوس. وقلت في قوله تعالى: (ياجبال أوّبي معه) إنه أراد الرجال، وقلت في ذلك إنه محال، وإعطاؤه لسليمان تسخير الرياح إنما أراد به الأرواح، وكون مريم تمثّل الـروح بشـراً لهـا، أن خيالهـا حكـم عليهـا، فكـذبتُ بالملَـك والشـيطان والمـس، وقلـت: إن هـذه كلـها مـن المخاطبات التمويهية لإيقاع اللبس، وإن ذلـك عبـارة عـن أخـلاطٍ فاسـدة تجسّـدت أغذيـةً رديّـة، وإن الملائكـة قـوىً في الـنفس روحانيـة وخـواطر نفسانية... وأمثال هذا الهذيان الذي لايقـوم عليـه برهـان"[1]. وتتعلّق بقية معارف هذا الضرب إما بحقائق كونية[2]، وإما بحقائق صوفية ذوقية[3].

أما الضـرب الآخر من المعارف، وهـو الـذي مصـدره السـالك نفسـه، فمثالُه الحقائق الذوقية التي ذكرها السـالك لشخصـية الفتـى الفائـت حـول معنى العروج: «ولولا ماأودعَ الحقُّ فيَّ مااقتضـته حقيقتي، ووصـلت إليـه طريقتي، لم أجد لمشربه نيلاً، ولا إلى معرفته ميلاً. ولذلك أعود عليَّ عند النهاية. ولهذا يرجع فخذُ البركار في فتح الـدائرة، عنـد الوصـول إلى غايـة وجودها، إلى نقطة البداية... وإنما طال الطريق من أجل رؤية المخلوق. فلو صرف العبدُ وجهَه إلى الذي يليه، من غير أن يحُلّ فيه، لنظر إلى السالكين، إذا وصلوا، بعين (بئس، والله، مافعلو). فلو عرفوا من مكانهم مـاانتقلوا.

---

(١) ابن عربي، التنزلات الموصلية (عطية)، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٣) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١) ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

لكن حُجبوا بشفعية الحقائق عن وترية الحق الخالق... فنظروا مدارج الأسماء وطلبوا معارج الإسراء. وتخيّلوها أعظم منزلة تُطلب... فسير بهم على بُراق الصدق ورفارفه، وحققهم بما عاينوه من آياته ولطائفه. وذلك لما كانت النظرة شمالية. وكانت الفطرة على النشأة الكمالية تقابِلُ بوجهها في أصل الوضع نقطة الدائرة. فشطرُ مُهجتِها من الجانب الأيمن مُنَقّبة، ومن الجانب الغربي سافرة. فلو سفرت النظرة عن اليمين لنالت، من أول طرفتها مقام التمكين. وياعجباً لمن هو في أعلى عليّين ويتخيّل أنه في أسفل سافلين... فشمالها (شمال النظرة) يمين مديرها، ووقوفها في موضعها الذي وُجدت فيه هو غاية مسيرها. فإذا ثبت عند العاقل ماأشرت إليه وصحّ، وعلم أنه إليه المرجع: فمن مَوْقِفِه لم يبرح. لكن يتخيّل المسكينُ القرعَ والفتحَ، ويقول: وهل في مقابلة الضيق والحرج إلا السعةُ والشّرح؟... فكما أن الشرح لايكون إلا بعد الضيق، كذلك المطلوب لايحصل إلا بعد سلوك الطريق. وغفل المسكينُ عن تحصيل ماحصل له بالإلهام، مما لايحصل إلا بالفكر والدليل عند أهل النُّهى والأفهام. ولقد صدق فيما قال. فإنه ناظر بعين الشمال. فسلّموا له حاله... وقولوا له: عليك بالاستعانة، إن أردت الوصول إلى مامنه خرجت، لامحاله. واستروا له مقام المجاورة وعظّموا أجر التزاور والمزاورة والموازرة. فسيحزن عند الوصول إلى مامنه سار. وسيفرح بما حصل في طريقه من الأسرار وما إليه صار. ولولا ماطُلب الرسول ﷺ بالمعراج لما رحل، ولا صعد إلى السماء ولا نزل. وكان يأتيه شأن الملأ الأعلى وآياتُ ربه في موضعه. كما زُوِيت له الأرض وهو في مضجعه. ولكنه سرٌّ إلهي، لينكره من شاء، لأنه لايعطيه الإنشاء، ويُؤمن به من شاء، لأنه جامعٌ للأشياء»[1].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١) ص ٢٢٠ - ٢٢٢.

أما الضرب الثالث من المعارف فهو الذي يكون مصدره غير السالك ولكنه يُقال على لسان السالك نفسه، وقد بدا هذا الضرب واضحاً في نص (الإسرا إلى المقام الأسرى)، فالسالك حين وصل إلى حضرة (أوحى) لم يعد معه سوى (الحق الاعتقادي) للسالك[*]. وجُلّ حواراته منذ هذه اللحظة كانت بينه وبين (الحق الاعتقادي)، وفي القسم الخاص بالإشارات يبدو معظم الحوار على شكل أسئلةٍ يسألها (الحقُّ الاعتقادي) ويجيبُ عنها السالك، غير أن هذه الأسئلة لاتصدر عمّن يجهل تجاه من يعلم، فهذا لايجوز في شأن (الحق الاعتقادي) للسالك، بل هي أجوبةٌ وحقائقُ ألهم السالكُ أن يقولها فَبَدَت كأنما هي صادرة عن عارف لاعن جاهل. وقد أشار السالك نفسه إلى المصدر الحقيقي لهذه المعارف حين قال له (الحقّ الاعتقادي) في آخر (الإشارات الآدمية): «قال: نِعمَ مابه أجبتَ، قلت له: بك تكلّمت»[1]. فالكلام، في الحقيقة، كان من الحق ولم يكن من العبد.

ويتميّز الضربُ الأخير من المعارف بمزية خاصة غير موجودة في غيره؛ فمعظم الحقائق الواردة في النُصوص السابقة تأتي من داخل محكيّ العروج،

---

[*] شرحت سعاد الحكيم معنى (الحق الاعتقادي) عند ابن عربي بأن "الإنسان مهما قطع في طريق المقامات، وتحقق بمراتب الوصول فإنه لايصل إلا إلى حقيقته الذاتية، ولا ينكشف له إلا صورة اعتقاده، بمعنى أن الحق الذي يتجلّى للسالك ويناجيه ويلهمه ليس الله عز وجل بذاته تعالى، ولكنه الوجه الذي يعرفه الإنسان من الحق وهو إلى حدٍّ ما: الحق الذي تُصوره الأديان والمعتقدات، وهي صورة حقّة مُبرّأة عن التوهم"، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١٣٣ حاشية (٤).

(١) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١٩٣.

من شخوصٍ داخل المعراج (السالك أو مَن يلقاه في معراجه) فتكون بذلك جزءاً مِن المحكي نفسه. غير أن هذا النمط يُعدُّ استثناءً على هذه القاعدة؛ ففي أثناء سرد حكاية المعراج يتوقّف المحكي فجأةً ويستمرُّ السرد خارجَ إطار المعراج لتقديم حقيقةٍ معرفيَّةٍ، تبدو وكأنها صادرة عن الراوي (المؤلِّف)، لاعن السالك، ثم يعود السرد بعدَ ذلك لحكايةِ المعراج ليتابعها من حيث توقّفَتْ. ففي رسالة (شق الجيب) يبدأ العروج بقوله: «قال السالك: فبينا أنا نائم وسرُّ وجودي متهجِّدٌ قائم جاءني رسولُ التوفيق يهديني إلى سواء الطريق ومعه براق الإخلاص... فكشفت عن محلي، ثم رجع بي في صفات الصفاء في الهواء...»[1]. ثم يستمر سرد حكاية المعراج، ليتوقف فجأة أمام حِكَمٍ وحقائق يقع كلٌّ منها تحت عنوانٍ خاص، هو (إشارة)، يدلُّ على انتقالٍ من عالم إلى عالم: «(إشارة) إياك أعني واسمعي ياجارة، إذا حضر الرقيبَ والحبيبُ، فخاطب الرقيبَ بلسانِ الحبيب يسمعك الحبيبُ ويفهم لسانه فتأمن غوائلَ الرُّقباء. (إشارة) الحِكَمُ مودعةٌ في الهياكل. (إشارة) الحكم يمانية لطيفة، من يصنع شكلاً فليصنعه مستديراً فإنه لابدَّ من الرياح تُزعجه فيتدحرج ولا ينكسر، فالشكل الكروي أبقى»[2]. إلى آخر هذه الإشارات. ثم يعود السرد إلى محكي العروج، بعد عنوان جانبي: «(فصل) ثم نظرت بطرفي نحو السماء فرأيتها مزيّنة بالنجوم، فمنها إهواءٌ ومنها رُجوم، ورأيتُ مقاماتِ الخلفاء ومصابيحَ الظلماء...»[3]. وتتميز المعارف المبثوثة تحت عنوان (إشارة) بأنها لاتتعلّق بتأويل آيةٍ أو تفسير غامضٍ من الشريعة والكون، وإنما هي ذاتُ طبيعةٍ شخصيةٍ ترتبط بخبرةٍ بشريةٍ مُحَدَّدة، وهي أشبه ماتكون بالحِكَمْ.

---

(١) ابن عربي، شق الجيب، ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٢. وينظر بقيّة الإشارات، ص ٧٢ - ٧٤.

(٣) ابن عربي، شق الجيب، ص ٧٤.

وهذا النمط من السرد يُربكُ في تحديد موقع المعارف ؛ فإذا قلنا إنها داخل المعراج أمكن لنا ذلك، إذ هي تقع سرديًّا في أثنائه. وإذا قلنا إنها تقع خارج المعراج جاز لنا ذلك أيضاً، فهي على هامش مَحْكيّ المعراج، أو هي مساحةٌ معترضةٌ توقِفُ استمرارَ المحكيّ قليلاً لصالحها، ثم تَسمحُ له بالاستمرار. وكأن الراوي أراد أن يستثمر فعّالية واقعة المعراج لصالح إيصال معارف مُحدَّدة تستفيدُ من الحضور الخاص للمتلقي في النصوص العجائبية، مثل نصوص المعراج، وتستفيدُ كذلك من القداسة المحيطة بواقعة المعراج نفسه، لتبدو كأنها حقائق مطلقة لاتخرج على إطار القداسة الذي للمعراج. ويبدو أن هذا النمط من السرد خاصٌّ برسالة (شق الجيب) وحدها دون غيرها من باقي نصوص المعراج.

ومن الوظائف المهمَّة المنوطة بالعجائبي، جنساً، ما أثاره عددٌ من النقاد حول قُدرته على تحطيم ثبات الحقيقة باعتبار أنه بؤرةٌ "يمتزج فيها الواقعي باللاواقعي كمتناقِضَين يتصادمان صدام ثنائية الإيجاب والسلب – في تحديدٍ نسبي – وليس الأساسي من ينتصر، لكن الشيء المتعيّن هو تشخيصُ هذا الصراع والاقتحام وتصوير إفرازاته المرحلية بغرابتها وعنفها البدائي الذي يغتصب ثبات الحقيقة، وهي لحظةٌ حيثُ المُخيِّلة مشغولةٌ خِفيةً بتلغيم الحقيقة وتعفينها"[1]. ويؤكد روجي كايوا هذه الوظيفة حين يرى أن العجائبي «يفترض صلابةَ عالم الحقيقة من أجل تدميره»[2]. بل إنه يصل بالأمر إلى حد اعتبار العجائبي «قطيعةً للانسجام الكوني»[3]. فإذا كان الأمر

---

(١) حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص ٣١.

(٢) حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص ٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

كذلك، فعن أي حقيقة يجري الحديث؟ إنها تبدو على الدوام حقيقة الواقع، حقيقة المألوف. فمعظم الكلام يدور حول نظام الألفة والاعتياد، كما يقدمهما الواقع، وكما هما في الطبيعة المحسوسة، ولذلك فإن العجائبي حين يُلحُّ على تدخلٍ واقعيٍ لحدث غير مألوف فإنه يُزعزع، بذلك، ثبات ماظُنَّ أنه حقيقة أو مايُفترض أنه حقيقة. وهذا هو سر التردد والتوتر اللذين يُصيبان شخوص النصوص أو المتلقين على حدٍّ سواء.

ولكن.. هل حقاً يثير العجائبي مثل هذه الخلخلة التي تُشكِّك المتلقي في ثبات نظامه المألوف؟ يبدو أنه لايجب المبالغة في هذا الأمر إلى حدٍّ يتم فيه توحيد الوقائع الأدبية مع الوقائع الحياتية! فإذا كان المتلقي، أيُّ متلقٍ، على علمٍ سابق بأن النص الذي هو مُقْبِلٌ على قراءته نصٌّ أدبيٌّ أولاً وقبل كل شيء، فكيف سيكون لهذا النص قدرةٌ على شرح العلاقة بين المتلقي وواقعه الذي يعيشه، وكلاهما -المتلقي والواقع- يَقع خارج حدود النص؟! إن النص الأدبي مهما كانت درجة واقعيَّته يبقى نصًّا تخيُّليًّا بالدرجة الأولى. وليس الواقع، بنظامه المألوف، سوى مرجعيّة من مرجعياته، كما هو حال الواقع بالنسبة إلى الخيال. وهذا لن يؤدي إلى توحيد الوقائع الأدبية بالوقائع الحياتية؛ فالأحداث الأدبية واقعها داخل النص فقط، ووجودها مرهونٌ بحدود دفَّتَيْ النص -إن جاز لنا التعبير. فمن غير المعقول - على سبيل المثال - أن تدفعنا قصة (المعطف) لينقولاي غوغول إلى أن نخشى عبور الجسر متدثرين بالمعاطف، خوفاً من ظهور (أكاكي أكاكي فتش)، بطل القصة، الذي سيسلبنا مانرتديه!! فمهما كانت قدرةُ الأديب عاليةً في إيراد المسوِّغات التي قد تُقنع المتلقي بواقعيَّة أحداثِه الأدبية فإن هذه الواقعيّة التي يدّعيها لن تتجاوز حدود النص. ومع كل هذا الاعتراض يمكن الحديث عن تأثيرٍ غير مباشر لمثل هذه النصوص في المتلقي

تجاه صرامةِ قوانين الواقع خارج النص. فهذا التأثير مزية خاصة بالأدب عموماً، تحدُثُ نتيجة التراكم وبشكلٍ غير شعوري غالباً. وهي مزية تبدو أكثر فعّالية بالنسبة للأدب العجائبي لما يتّصف به من علاقة خاصة بالمتلقي وبقوانين الواقع التي هي مدار اهتمامه. بيد أنه من غير المُستحسن المغالاة في شأن هذا التأثير إلى الحد الذي يدفع إلى وصف الأدب العجائبي بأنه (يغتصب ثبات الحقيقة)، فالحقيقة ليست من الوهن بحيث يُلغيها نصٌ أدبي تخيُّلي مهما كان.

ولكن.. هل تمارس نصوصُ المعراج التأثير نفسه في متن الحقيقة؟

بدايةً، لابد من التأكيد على أن نصوص المعراج لاتقع كلّياً داخل إطار الأدب، بمعناه التخيُّلي، فهي، أوّلاً، وقبل أي شيء (كرامة) يمنحها الله لمن شاء من أوليائه. والصّفة الأدبية زائدةٌ عليها. ولأنها تقع داخل إطار الكرامات فإنها، بالتالي، تتقاطع مع دائرةِ الحقيقة الواقعيّة. فهل يعني هذا أن نصوص المعراج أكثرُ تشكيكاً بالحقيقة، لأنها تُعبّر عن وقائعَ تحدثُ خارجَ النص؟! الحق أن الأمر هنا مُختلف؛ فليست الغايةُ من هذه النصوص تدميرَ ثباتِ الحقيقة، أو تحقيقَ (قطيعةٍ للانسجام الكوني) كما رأى روجي كايوا، بل إن للعجائبي في نصوص المعراج هدفاً أساسيًّا مختلفاً ذا شقّينَ، الأول: هو تقديم صورة كاملة عن الحقيقة الكونية بوجوهها المختلفة، الظاهرة والباطنة، من خلال الإشارة إلى الوجه الآخر المُغيَّب للحقيقة - على اعتبار أن الواقع المحسوس هو الوجه الأول - وهو الوجه الذي أشارت إليه المعرفة الدينية الإسلامية. والمتعلّق بتأكيد وجود عالمٍ آخَر مغايرٍ لعالم الواقع المحسوس، وهو عالم الغيب - في مقابل عالم الشهادة - الذي تتحدث عنه نصوص المعراج؛ فالسماوات مأهولة بالأنبياء والملائكة، وهناك قوانين تسري في الكون غير قوانين

الواقع التجريبي المحسوس. وعلى هذا الأساس لايبدو نص المعراج العجائبي مَعْنِيًّا بتلغيم الحقيقة وتعفينها بقدر ماهو مَعْنيٌّ باستكمال الحقيقة وتصحيحها. ولعل هذا مايُفسّر كثرة الحقائق المعرفية التي يكتشفها السالكُ في أثناء معراجه؛ فبهذا المعراج يُكتشف الجانب المظلم من الحقيقة، الذي لاتصل إليه أضواء الواقع المحسوس.

والشقُّ الآخر من أهداف العجائبي في نصوص المعراج لايكاد يخرجُ عن الشق الأول، ويلتقي معه من حيث أنه يُعدُّ، أيضاً، استكمالاً للحقيقة بمعناها المطلق. وهو: تأكيد وجود إله قادر دائماً على خرق القوانين والنظم وتأكيد كون العالم مخلوقاً من قِبله. وعلى هذا الأساس لايجب الركون إلى نظام الواقع والطبيعة بعدِّه سلطةً مُطلقةً غير قابلة للخرق، بل يجب التذكّر دائماً أن قوانين الواقع هي قوانين طارئة ليست لها صفة الأبدية، وهي موجودة لهدفٍ محدَّدٍ تنتهي بانتهائه، ونقصدُ به مُدَّة استخلاف الإنسانِ على الأرض، فإذا انتهى أمدُ الحياة بحدوث يوم القيامة أُلغِيَت القوانين الواقعية لالتغاء السبب الذي وُجدت من أجله. ولأن الواقع مخلوقٌ من قبل إلهٍ مُدبِّر فإن هذا يعني بالضرورة أن هذا الإله قادرٌ على خرق أيِّ قانونٍ داخل الواقع متى شاء، وهذا هو الذي يجعل من واقعة العروج إلى السماء أمراً مُمكناً – مع مفارقتها لقوانين الواقع. وهذا يعني أن العجائبي في نصوص المعراج لايُشكِّك بنظام الألفة أو يُشكِّك بالحقيقة، كليًّا، وإنما يحاول أن يضع قوانين الألفة في مكانها الطبيعي باعتبارها لاتُمثِّل إلا وجهاً واحداً من وجوه الحقيقة، هو الوجه المؤقّت والعَرَضي، مع ضرورة الاعتراف بسريان قوانين أخرى تضبطها المشيئة الإلهية. وهكذا يصبح العجائبي تأكيداً وتثبيتاً للانسجام الكوني وليس قطيعة لهذا الانسجام، كما زعم روجي كايوا. وبما أن حدث

العروج حدث استثنائيٌّ خاصٌّ ببعض الأولياء، وليست له صفة العموم لكل البشر، فهذا يعني أن الأصل في الحياة الدنيا هو سريان قوانين الواقع، أما خرقُ هذه القوانين فهو إمكانية متاحة فحسب، تظهر من أجل التذكير بالقدرة الإلهية، وليس من أجل إلغاء قوانين الواقع كليًّا. فالأصل في الحياة الدنيا هو احترام قوانين الواقع والطبيعة، فبها تقدُّمُ البشريةِ وعمارُ الحضارات، ولكنْ شريطةَ عدم الغفلة عن الوجه الآخر من الحقيقة الذي لاتكتمل إلاّ به. وبهذا النمط من التعامل مع نسبيّة القوانين تبدو نصوص المعراج العجائبية مُنسجمةً مع السياق الثقافي للحضارة التي تنتمي إليها.. الحضارة العربية الإسلامية.

الفصل الثاني
العجائبي ونصوص المناقب

- تمهيد
- المناقب وعناصر تحقُّق العجائبي
- المناقب وموضوعات العجائبي
- المناقب ووظائف العجائبي



إن من أكثر المسائل التي نالت قسطاً وافراً من الجدل في تاريخ الفكر الإسلامي مسألة كرامات الأولياء والصالحين، وذلك لتعلّقها بمبدأين خطيرين هما: مبدأ النبوّة ومبدأ القدرة الإلهية. فالكرامة بما هي تجاوزٌ لسنّةٍ من سنن الطبيعة تبدو قرينةَ المعجزةِ التي خصّ بها الله الأنبياء، مما يدعو إلى التساؤل عن جواز أن يُنسب لغير الأنبياء مالا يُنسب إلا إلى الأنبياء وحدهم! ومع اعتقاد المسلم بأن القدرة الإلهية لاحدود لها، وأن لِلّه الحرية المطلقة في التصرّف بالكون، باعتباره الخالق له، برز تساؤل آخر لايقل أهميّة عن سابقه: هل يصح الاعتقاد بأن الله عز وجل قد يخرق أو يعطّل، مؤقّتاً، قانوناً طبيعياً من أجل عبد من عباده، من غير الأنبياء؟

لعل هذين السؤالين، أو مايماثلهما، هما اللذان كانا يحركان الجدل حول الكرامات على مر التاريخ الإسلامي، مما أعطى القضية ذلك الحجم الذي تبدّى في نقاشات حادّة بين أوساط العلماء كلما أثيرت قضية الكرامات(*).

ومما له دلالة على خطورة هذه المسألة واحتدام الجدل فيها توسُّعُ دائرة النقاش الذي دار في القيروان أواخر القرن الرابع، بين كبير فقهاء المالكية أبي

(*) يهتم الكلاباذي، فقط، بالسؤال الخاص بعلاقة الولي بالنبي، ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوّف، ص ٧١ - ٧٩. على حين يبدي ابن خلدون اهتماماً خاصاً بالسؤال المتعلّق بخرق سنن الطبيعة، ولكن دون أن يُغفل السؤال الآخر، ينظر: المقدمة، ص٨٥ - ١٠٩.

محمد بن أبي زيد القيرواني (٣٨٦هـ) والشيخ العارف أبي القاسم عبدالرحمن بن محمد البكري الصقلي (ت قبل ٣٨٦هـ)؛ وهو النقاش الذي مالبث أن توسع ليشمل بعضاً من أصقاع العالم الإسلامي، مثل بغداد ومكة والأندلس[*].

وأصل الخلاف أن أبا القاسم كان يَنسب لنفسه كرامات لم يكن يَقبلُ بعضَها أبو زيد القيرواني، إلا باشتراط حدوثها في المنام، مما أدّى إلى خلافٍ واسعٍ، بين الرجلين، أصابَ مبدأ الاعتراف بالكرامات عامةً. وكان لهذا الخلاف صدى واسع، انقسم علماء القيروان على إثره فئتين، فئة تقول برأي أبي القاسم، وتضم معظم الصوفية وكثيراً من أهل الحديث وأهل الفقه، أمثال أبي سعيد، خلف بن عمر، المعروف بابن أخي هشام (ت ٣٧١هـ)، وفئة أخرى تؤيد أبا محمد القيرواني، وتضم بينها أبا الحسن علي القابسي (ت ٤٠٣هـ) وأبا جعفر أحمد الداودي (٤٠٢هـ). ثم مالبث الخلاف أن توسّع عندما أدلى أحد كبار علماء بغداد بدلوه، بعد أن استُفتي في الأمر، وهو أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ). وتلا ذلك توسُّعٌ آخر وصل بالمسألة إلى مكة المكرمة، حيث أيّد شيخ صوفية الحرم حينئذٍ أبو الحسن علي بن عبد الله ابن جهضم الهمداني (ت ٤١٤هـ) موقف أبي القاسم في الانتصار للكرامات، وردّ على أبي محمد القيرواني في إنكاره لها.

---

[*] الحديث عن تطور النقاش في القيروان حول قضية أبي محمد وأبي القاسم مأخوذ في مجمله عن مقالٍ لعمر بن حمادي بعنوان: كرامات الأولياء: النقاش الحاد الذي أثارته بالقيرون وقرطبة في أواخر ق٤/١٠، مجلة دراسات أندلسية، عدد٤، ص ٣٥ -٦٠.

ولكن التوسع الأكبر للمسألة هو ماشهدته الأندلس التي ظهر فيها تياران ؛ يؤيّد أحدُهما أبا محمد القيرواني ، ومنهم أبو بكر محمد بن موهب القبري (ت ٤٠٦هـ) وأبو محمد الأصيلي كبير علماء قرطبة (ت٣٩٢هـ) وأبو العباس بن ذكوان كبير قضاة قرطبة (ت ٤١٣هـ). ويدافع التيار الآخر عن صحة الكرامات ، فيرى رأى أبي القاسم الصقلّي. ومن رجالات هذا التيار الشيخ أبو جعفر أحمد بن عون الله (ت ٣٧٨هـ) وتلميذه أبو عمر أحمد بن محمد الطلمنكي (ت ٤٢٩هـ)[١].

ولم يقتصر الخوض في غمار مسألة الكرامات على القرن الرابع وحده ، بل تعدّاه إلى القرن الخامس ، إذ شارك فيها أبو عمر الطلمنكي (ت ٤٢٩هـ). وكذلك الأمر بالنسبة إلى القرن السادس ، حيث أفتى ابن رشد الجد بضرورة تصديق الكرامات بناء على التواتر في نقلها ، وإجماع أهل السنة على صحتها[٢]. والأمر نفسه ينطبق على القرن الثامن ؛ فثمة رسالةٌ تُنسب إلى أحمد بن البنّاء الأزدي (ت ٧٢١هـ) بعنوان : (الفرق بين الخوارق الثلاثة : المعجزة و الكرامة و السحر)[٣]. ولقد خاض في تجويز الكرامات كثير من

---

(١) ينظر : ابن حمادي ، كرامات الأولياء ، ص ٤٠ - ٤١.

(٢) ينظر : بوتشيش ، إبراهيم القادري ، واقع الأزمة والخطاب (الإصطلاحي) في كتب المناقب والكرامات ، ضمن كتاب (الإسطوغرافيا والأزمة : دراسات في الكتابة التاريخية والثقافة) ، ص٢٨ -٢٩. نقلاً عن : نوازل ابن رشد ، ص٣١٨.

(٣) ينظر : ابن القاضي ، أحمد المكناسي ، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس ، ١٥٢/١.

العلماء والفقهاء والمتصوّفة(*)، بل إننا نجد صدى الخلاف، حول مبدأ الكرامات، مستمراً حتى يومنا هذا(**).

(*) يرى الكلاباذي رأي جمهور المتصوّفة في إثبات الكرامات للأولياء، ينظر: التعرُّف لمذهب أهل التصوُّف، ص٧١. ويُجوِّز أبو القاسم القشيري ذلك ويُؤيده، ينظر: الرسالة القشيرية، ص٣٥٣. ومثل هذا يقول به أبو القاسم بن بشكوال، ينظر: كتاب المستغيثين بالله عند المهمات والحاجات، ص ٤٦ - ٤٧. ويذهب ابن عربي إلى أن البرّ يقتضي الكرامة ويطلبها، ينظر: الفتوحات المكية (مطرجي)، ٦٧٣/٣. وقد دافع أبو حامد الغرناطي أيضاً عن ضرورة الإيمان بكرامات الأولياء، ورأى أنه لايُنكرها إلا جاهل، ينظر: تحفة الألباب ونخبة الأعجاب، مقدمة المؤلف. واشترط شيخ الإسلام ابن تيمية لمن تُنسب إليه الكرامات التحلّي بالدين والتقوى، ورأى أيضاً أن الكرامات «قد تكون بحسب حاجة الرجل، فإذا احتاج إليها الضعيف الإيمان أو المحتاج أتاه منها مايقوي إيمانه ويسد حاجته. ويكون من هو أكمل ولاية لله منه مستغنياً عن ذلك فلا يأتيه مثل ذلك لعلو درجته وغناه عنها، لالنقص ولايته. ولهذا كانت هذه الأمور في التابعين أكثر منها في الصحابة، بخلاف من تجري على يديه الخوارق لهدي الخلق وحاجتهم، فهؤلاء أعظم درجة». مجموع الفتاوى، ٢٨٣/١١، وينظر كذلك: ص٢٨٧، ٣٠٢. وذهب ابن خلدون إلى أن المتصوّفة «يسمون مايقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فراسةً وكشفاً، وما يقع لهم من التصرُّف كرامةً. وليس شيءٌ من ذلك بنكيرٍ في حقهم». المقدّمة، ص ١٠١.

(**) يرى محمد مفتاح أن "كثيراً من كرامات الصوفية وخوارقهم هي حكايات خيالية... ليس لها من دلالات واقعية إلا ماتؤديه من وظائف مختلفة". دينامية النص، ص ١٤٣. ويدعو نذير العظمة إلى رفض قبول حقيقة المعراج - وهو ضرب من الكرامات - ويرى ضرورة عده رمزاً ومجازاً فحسب. ينظر: المعراج والرمز الصوفي، ص ٥٧، وللوقوف على آراء معاصرة في الموقف من الكرامات ينظر: بدران، إبراهيم، والخماش، سلوى، دراسات في العقلية العربية، ص ١٣٢ - ١٣٣، =

وتكاد معظم تعريفات الكرامة تُجمع على ضرورة تمييزها من المعجزة. مما يوحي بأن هذه النقطة، تحديداً، هي جوهر الخلاف حول مبدأ قبول الكرامات. فأبو نصر الطوسي يرى أن المعجزة تكون لنبي والكرامة لولي. وبين الحالين فروق ثلاثة «فوجه منها أن الأنبياء عليهم السلام مُستعبَدون بإظهار ذلك للخلق والاحتجاج بها على من يدعونهم إلى الله تعالى... والأولياء مستعبدون بكتمان ذلك عن الخلق... والوجه الآخر... أن الأنبياء يحتجّون بمعجزاتهم على المشركين لأن قلوبهم قاسية لا يؤمنون بالله عز وجل. والأولياء يحتجون بذلك على نفوسهم حتى تطمئن وتوقن ولا تضطرب... والوجه الثالث... أن الأنبياء كلما زيدت معجزاتهم وكثرت يكون أتمّ لمعانيهم وأثبتَ لقلوبهم... وهؤلاء الذين لهم الكرامات من الأولياء كلما زيدت في كراماتهم يكون وجلهم أكثر وخوفهم أكثر، حذراً من المكر الخفي لهم والاستدراج»[1].ويرى أبو عبد الله العزفي (ت ٦٣٣هـ) أن الكرامة «كل بُعدٍ خارق للعادة ظهر على يد عبد ظاهر الصلاح في دينه، متمسك بطاعة الله في أحواله»[2]. ومع أن العزفي لم يصرّح بضرورة نفي دعوى النبوة عن صاحب الكرامة إلا أن تعيين صفة (العبد ظاهر الصلاح) فيه إشارة مباشرة إلى إقصاء صاحب الكرامة عن دائرة النبوة، وتثبيته في دائرة العباد الصالحين. وإذا كان العزفي اكتفى بالتلميح دون التصريح فإن الشريف الجرجاني بنى تعريفه للكرامة على مفارقتها دعوى النبوة؛ إذ الكرامة عنده

= ٢١٠ - ٢١٧. وصالح، عبدالمحسن، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، ص ٨ - ١١. ويُنظر مجمل الكتاب للتوسع حول هذه المسألة.

(١) الطوسي، اللمع، ص ٣٩٥.

(٢) بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص ١٤١. نقلاً عن كتاب (دعامة اليقين في زعامة المتقين) لأبي عبدالله أحمد بن محمد العزفي، ص ٩٠.

«ظهورُ أمرٍ خارق للعادة من قِبَل شخص غير مُقارنٍ لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما يكون مقروناً بالنبوة يكون معجزة»[1]. فالمعجزة «أمر خارق للعادة، داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بدعوى النبوة، قُصد به إظهار صدق من ادّعى أنه رسول من الله»[2]. فالفرق بين الكرامة والمعجزة عند الجرجاني، إذن، هي دعوى النبوة؛ ما كان مقترناً بها سمّي معجزة، وما لم يقترن بها كان كرامة. غير أن صاحب جمهرة الأولياء يسوق فروقاً أخرى بين الاثنتين، فيرى أن الكرامة «مشتقة من الإكرام ومن التقدير والولاء، وقد يمنّ الله تعالى على أوليائه بما يظهر على أيديهم من خوارق لم تجر بها العادة، مِنَّةً ورحمةً لا استحقاقاً ومقايضةً. والكرامة للولي رتبة ثانوية للمعجزة بالنسبة للنبي ... [و] الفرق بين المعجزة والكرامة في الرتبة هو مصاحبة المعجزة بالتحدي، وأما الكرامة فهي خلو منه، ويجري الله الكرامة على يد الولي غالباً دون أن يقصد. والكرامة لا قصد فيها للإعجاز ولا التحدّي لأنها [أي الإعجاز والتحدي] رتبة الرسل»[3]. ويرى أيضاً «أن ما جاز أن يكون معجزةً جاز مع الفارق أن يكون كرامةً لولي، إلا أنها لا تقترن بالتحدي ولا تصل في باب الغرابة إلى ما تصل إليه المعجزة»[4]. فالسيد المنوفي يرى أن هنالك أربعة فروق بينهما، هي اقتران المعجّزة بالتحدي دون الكرامة[*]، وخلو الكرامة من القصد على

(١) الجرجاني، التعريفات، ص ٢١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٣) المنوفي، السيد محمود أبو الفيض، جمهرة الأولياء، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١١.

(*) حول أهمية مسألة (التحدي) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٨٧.

عكس المعجزة، والاقتصار على إرادة الإعجاز للمعجزة فقط، وأخيراً أن الكرامة لاتصل في الغرابة إلى مقدار المعجزة (*).

غير أن هناك خلافاً في مسألة القصد ومسألة اقتصار الكرامة على الأولياء؛ فالكلاباذي يرى أن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون، أما معجزات الأنبياء فتكون بعلمٍ منهم[1] ولكن ابن عربي يرى أن الكرامة هي التي تكون عن علمٍ من العبد(**). كما أن هناك من يرى أن الكرامة تكون للأولياء - يتبنى هذا الرأي الطوسي والكلاباذي - على حين يرى آخرون - مثل ابن عربي وابن عطاء الله السكندري - أنها تكون للولي ولمن صلح من العباد أو لمن أريدَ لهم الصلاح[2].

ولا يكاد يخلو كتاب في التصوّف من حديث عن الفرق بين الكرامة والمعجزة، نذكر من ذلك، على سبيل المثال، من غير المشهور من الكتب:

(*) لابن خلدون عرض مهم ومكثف للآراء التي قيلت في العلاقة بين المعجزة والكرامة، ينظر: المقدمة، ص٨٦ - ٨٨.

(١) ينظر: الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ص ٧٤.

(**) أثبتت سعاد الحكيم نصوصاً لابن عربي تؤيد القول بأن الكرامة تكون على علم من الولي. ينظر: المعجم الصوفي، ص٩٦٥. غير أن هنالك نصوصاً أخرى لابن عربي تبدو أقرب إلى القول بأن الأولياء ليسوا على علم بما يصدر عنهم من كرامات. ينظر: الفتوحات المكية (مطرجي)، ٦٧٩/٣.

(٢) عن الخلاف حول مسألة الكرامات تراجع مادة (كرامة) في المعجم الصوفي لسعاد الحكيم، ص ٩٦١ - ٩٧١. وحول رأي الكلاباذي في نسبة الكرامات للأولياء خاصة ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوّف، ص٧٣. وعن رأي ابن عربي ينظر: الفتوحات المكية (مطرجي)، ٦٧٥/٣.

كتاب الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، لمحمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي (ت ١٠٣١هـ). ففي مقدمة الكتاب تعريف بالكرامة والمعجزة مع أمثلة للمقارنة بينهما [1]. وكذلك كتاب الطرائف التالدة من كرامة الشيخين الوالد والوالدة، لمحمد بن المختار بن أحمد الكنتي (كتب عام ١٢٥٣هـ)، فمقدمته مخصصة للتفريق بين المعجزة والكرامة[2].

ومهما يكن من أمر الفروقات بين المعجزة والكرامة تبقى الغاية الأساسية هي إخراج صاحب الكرامة من دائرة النبوّة؛ لدرء أي شبهة التباس بينهما. وعلى الرغم من كل هذه التعريفات إلا أننا لانعدم وجود بعض الباحثين الذين يصرون على تعميم اتهامِ المتصوفةِ بعقدةٍ تجاه فكرة النبوة، تدفعهم دائماً إلى ادّعاء الكرامات، يعَدّها ضرباً من المعجزات، بل لقد ذهب علي زيعور إلى حد القول إن بطولات الشخصية الصوفية «تنمّ... عن (عقدة) هي حسد الألوهية أو، في مرحلة أولى، حسد النبوة»[3]. وهو يرى أن «الرغبة بالنبوة حرام. أو هي رغبة محرمة، يقمعها الأنا الأعلى في الصوفي... وهكذا يكون علينا أن نفتش عن الطرائق اللاواعية التي تسعى إلى محاولة تحقيق تلك الرغبة ... [وليس] أفضل من الكرامات تعبيرات إسقاطية عن أماني الصوفي المكبوتة»[4].

---

(١) ينظر: عنان، محمد عبدالله، فهارس الخزانة الملكية، ٢٥٩/١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٣٠ - ٢٣١.

(٣) زيعور، العقلية الصوفية ونفسانية التصوّف، ص ١٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

وهكذا يتحول الصوفي إلى (ماصٍ) لأدوار النبوة، ليرتفع بعد ذلك فيمتص قدرات الألوهية[1] (*). ومن أجل هذا المزج بين الصوفي والنبوة لايرى زيعور كبير فرق بين المعجزة والكرامة؛ فالكرامة عنده (معجزة خاصة بصوفي)[2].

وإذا كان بعض الصوفية قد بدر منه، في شطحاته، ما قد يبدو مؤيداً لهذا الموقف إلا أنه ليس من الصحة تعميم ذلك على التجربة الصوفية كلها. فهذا شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين ابن عربي يرى أن الصوفي أو الولي غير النبي «ففي محمدﷺ قد انقطعت [نبوة التشريع]، فلا نبي بعده. يعني مشرّعاً أو مشرَّعاً له، ولا رسول وهو المشرع. وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة. فلا ينطلق عليه [أي: العبد] اسمها الخاص بها، فإن العبد يريد ألا يشارك سيده - وهو الله - في اسم، والله لم يتسمَّ بنبي ولا رسول، وتسمى بالولي، واتصف بهذا الاسم، فقال: (والله ولي الذين آمنوا)[3]. وقال: (وهو الولي الحميد)[4]»[5]. ويقول ابن عربي أيضاً عن انقطاع النبوة «فهذا الحديث [حديث انقطاع النبوّة بعد محمدﷺ] مِن أشد ما جُرِّعت الأولياء

(١) ينظر: زيعور، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، ص ١٨٥.

(*) يبدو محمد مفتاح قريباً جداً من علي زيعور في تعريفه للصوفي، فهو يرى «أن الصوفي هو إنسان ونبي ونصف إله في وقت واحد». الواقع والعالم الممكن في مناقب الصوفية، ضمن كتاب (التاريخ وأدب المناقب)، ص ٣٣.

(٢) ينظر: زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص ٢٥.

(٣) سورة البقرة، آية ٢٥٧.

(٤) سورة الشورى، آية ٢٨.

(٥) الحكيم، المعجم الصوفي، ص ١٠٤٥. نقلاً عن (فصوص الحكم)، ١٣٥/١.

مرارته. فإنه قاطع للوصلة بين الإنسان وبين عبوديته. وإذا انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين عبوديته من أكمل الوجوه، انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين الله. فإن العبد على قدر ما يخرج به عن عبوديته، ينقصه من تقريبه من سيده، لأنه يزاحمه في أسمائه. وأصل المزاحمة الاسميّة. فأبقى [سبحانه] علينا اسم (الولي). وهو من أسمائه سبحانه. وكان هذا الاسم قد نزعه من رسوله، وخلع عليه وسماه بالعبد والرسول. ولا يليق بالله أن يُسمّى بالرسول. فهذا الاسم هو من خصائص العبودية... ولما علم رسول الله ﷺ أن في أمته من يُجرَّع مثل هذا الكأس... لذلك رحمهم، فجعل لهم نصيباً ليكونوا، بذلك، (عبيد العبيد)، فقال للصحابة: (ليبلغ الشاهد الغائب) فأمرهم بالتبليغ، كما أمره الله بالتبليغ، لينطلق عليهم أسماء (الرسل) التي هي مخصوصة بالعبيد... فإن مقام الرسالة لاينالـه أحد، بعد رسول الله ﷺ... ولهذا اشتد علينا غلقُ هذا الباب (النبوة والرسالة)، وعلمنا أن الله قد طردنا من حال العبودية الاختصاصية التي كان ينبغي لنا أن نكون عليها»[1]. وفرق كبير بين ذوق الصوفية في تفسير موقفهم من النبوة والرسالة، وبين تفسير زيعور الذي يرى في ذلك ضرباً من العقدة أو الحسد يصل إلى حد حسد الألوهية[*].

وإذا تركنا المغالاة في تفسير طبيعة الكرامة يبقى من المستحسن الإشارة إلى أن تعريفات الكرامة تفضي، في مجملها، إلى عدّها مفهوماً جامعاً يشمل كل ما يخالف سنن المعقول أو الطبيعة، مما يُنسب إلى العباد الصالحين. وهذا

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر٣ ص ٣٩١ - ٣٩٤.

(*) حول العلاقة بين الولي والنبي ينظر: الحكيم، المعجم الصوفي، مادة (نبوة) ص ١٠٣٨ - ١٠٤٧، ومادة (ولي - ولاية) ص ١٢٣١ - ١٢٤١.

يعني أنها تضم حوادث المعراج المنسوبة إلى بعض الصوفية، وكذلك ما عُرف بالمناقب التي تُنسب إلى صالحي العباد.

والشائع في (المنقبة) أن تدلّ على كرم الفعل ومفاخر الأعمال والخلق الحسن[1]. وقد تُستخدم في كتب التراجم للكلام على مزايا المترجَم له، الاجتماعية والأدبية. فمن ذلك استعمال لسان الدين بن الخطيب لكلمة (مناقب) في كتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة) عندما تحدث عن المجال الذي يتفرّد به العَلَم المترجم له، مثل ترجمته لأحمد بن عبد الله بن عميرة المخزومي، فقد ورد تحت عنوان (مناقبه) قول ابن الخطيب (وهي الكتابة والشعر)[2]. ولكن يمكن أن نلاحظ أن (المنقبة) اقترنت، أكثر ما اقترنت، بالكرامة، فأصبحت كتب المناقب تحتوي على كثيرٍ منها. يُعزّز هذا القولَ كثرةُ كتب الكرامات التي جعلت من (المناقب) عنواناً لها، من مثل كتاب (المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى) أو كتاب (مناقب الشيخ أبي العباس

---

(١) ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ٣٠١/٤.

(٢) ينظر: ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، ١٧٦/٥. وينظر أيضاً: ٢١٣/١، و٤٨/٢.

أحمد بن جعفر السبتي) وغيرهما[*]. حتى لقد أصبحت (المنقبة) مصطلحاً دالاً على ضروب الكرامات المختلفة[**].

والحق أن التراث العربي الإسلامي عرف مؤلفات كثيرة خصصت للحديث عن كرامات الصالحين ومناقبهم. والجزء الأكبر من هذه المؤلفات كان خاصاً ببلاد المغرب العربي[***]. ولعل سبب كثرة هذه المؤلفات يتعلّق بالأصل الذي وُجدت من أجله ؛ فالمجتمع الإسلامي مجتمع ديني

(*) من كتب الكرامات التي جعلت من كلمة (مناقب) عنواناً لها : (المحلّى في مناقب سيدي محمد بن مبارك)، لكاتب مجهول، و (مناقب الشيخ عبدالسلام بن مشيش)، لمؤلف مجهول. و (النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب) لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن أبي الفضل سعيد بن صعد الأنصاري الأندلسي التلمساني. عن هذه الكتب ينظر : عنان، فهارس الخزانة الملكية، ٢٣٦/١، ٢٩٨، ٣٣١.

(**) ممن يستعملها بهذا المعنى ينظر : مفتاح، الواقع والعالم الممكن في مناقب الصوفية، ص٢٩ - ٤٢. وبوتشيش، واقع الأزمة والخطاب الإصلاحي في كتب المناقب والكرامات، ضمن كتاب : (الإسطوغرافيا والأزمة)، ص ٢٥ - ٥٠.

(***) من هذه الكتب : (إظهار الكمال في تتميم مناقب سبعة رجال) للعباسي بن إبراهيم المراكشي. و (درة الأسرارو تحفة الأبرار فيما لسيدنا الشيخ الولي العارف والقطب الغوث أبي الحسن الشاذلي من الأحوال والمقامات والخوارق والكرامات) للشيخ أبي عبدالله بن أبي القاسم الحميري المعروف بابن الصباغ. و (المنهاج الواضح في تحقيق كرامات الشيخ أبي محمد صالح) لحفيده أبي العباس أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن أبي صالح الماجري. و (كرامات سيدي أبي محمد عبدالله بن سعد بن أبي جمرة) لعلي بن مبارك. و (الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس) لمحمد بن محمد بن محمد بن غيشون الملقب بالشراط. عن هذه الكتب ينظر : عنان، فهارس الخزانة الملكية، ٣٠/١، ١٦٤ - ١٦٥، ٢٠٢ - ٢٠٣، ٢٥٥، ٣٠٨.

يسعى إلى الالتزام بالنص (القرآن الكريم والحديث الشريف)، والاقتداء بالنموذج (النبي ﷺ والخلفاء الراشدين ومن صلح من التابعين). وهذا كان يقتضي ضرورة الحفاظ على كلا النمطين (النص والنموذج)، ليُستطاع العودة إليهما دائماً، بعدّهما المنهاج الذي يُفترض بالمسلم اتّباعه. وقد استُحدث للنص مايلائمه من شروط؛ من خلال تدوين القرآن الكريم واعتماد نسخة موحدة منه في سائر الأقطار. وكذلك الأمر مع الحديث الشريف الذي ظهرت من أجله علوم خاصة، كعِلمَيْ الجرح والتعديل. أما النمط الآخر وهو (النموذج) فقد كانت السبيل إلى المحافظة عليه هي التأليف في سيرة النبي ﷺ وسيرة الخلفاء الراشدين والتابعين وصالحي الأمة، لتبقى هذه السير نماذج أصلية ذات قيمة مقدسة تُقاس عليها أفعال المسلمين[*]. ولأجل هذه الغاية جُعلت كتب المناقب التي كانت تسعى، أول ما تسعى إلى تثبيت النموذج الأصل، «إذ ينبغي لكل مُقلّد إمام أن يعرف حال إمامه الذي قلده، ولا يحصل ذلك إلا بمعرفة مناقبه وشمائله وفضائله وسيرته وصحة أقواله»[1]. ولذلك ظهرت كتب مثل (مناقب

---

[*] يرى إحسان عباس أن المسلمين شرعوا في كتابة سيرة الرسول ﷺ بدافع من عدِّها جزءاً من السنة، «فهي والحديث مصدران مهمان من مصادر التشريع، ومنهما تُستفاد الأحكام». فن السيرة، ص١٣. ومن كتب المناقب نذكر: مناقب الشافعي لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، صدر بتحقيق السيد أحمد صقر عن دار التراث بالقاهرة، في مجلدين، ١٩٧٠ - ١٩٧١م. وكتاب مناقب معروف الكرخي وأخباره، عبدالرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، الذي صدر عن دار الكتاب العربي بتحقيق عبدالله الجبوري، بيروت ١٩٨٥م.

(١) التوفيق، أحمد، التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، ضمن كتاب (التاريخ وأدب المناقب)، ص٨٢.

العشرة المسمى خصائص العشرة الكرام البررة) للإمام أبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، الذي يذكر مناقب ستة من الصحابة إلى جانب الخلفاء الراشدين الأربعة. وكذلك كتاب (مناقب الصالحين) لأبي العباس أحمد بن محمد السوسي الأسغركيسي (القرن الثاني عشر)، الذي يذكر مناقب الخلفاء الأربعة والإمام أبي حنيفة ومعروف الكرخي وعمر بن عبد العزيز والإمام الشافعي والإمام مالك[1]. وتبعاً لهذا المعنى كثرت كتب مناقب الصالحين، فهي تعدّ، بحق، تجسيداً لمبدأ أساس يحكم طريقة التفكير داخل المجتمع الإسلامي، ألا وهو مبدأ (القياس على النموذج الأصل). غير أن أصل النشأة هذا لا يعني اقتصار وظيفة كتب المناقب و الكرامات عليه دون غيره؛ فقد رأى عدد من الدارسين أن للمناقب وظائف أخرى؛ نفسية واجتماعية وسياسية[*].

ومهما يكن من أمر الوظائف التي تؤديها المناقب داخل المجتمع الإسلامي فإن الأبرز هو دلالتها على موقف المجتمع الإسلامي من القوانين الناظمة للكون، ذلك الموقف الذي يقبل إمكانية خرق قانون طبيعي، انسجاماً مع إيمانه بوجود خالق للكون يتحكم به. وقد رأى القشيري أن

---

(١) عن الكتابين ينظر: عنان، فهارس الخزانة الملكية، ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

(*) يرى علي زيعور أن الكرامات «قدمت البديل الخيالي - الضروري للمحافظة على تقدير الذات لذاتها وللاستقرار مع حقلها -عن الظروف المجتمعية القاسية والأوضاع السياسية». الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص٨. ويرى حامد التريكي وحليمة فرحات أن كتب المناقب - في فترة المرابطين والموحدين - تجسد مواقف بعض علماء الدين من الحكمين المرابطي والموحدي. ينظر: كتب المناقب كمادة تاريخية، ضمن كتاب (التاريخ وأدب المناقب)، ص٥٣. كما يذهب إبراهيم بوتشيش إلى حد اعتبار المناقب حاملاً لخطاب سياسي واضح المعالم. ينظر: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص١٤٥.

ظهور الكرامات أمر جائز ولا شيء يمنعه، ذلك أنه «لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول، فواجبٌ وصفه سبحانه بالقدرة على إيجاده، وإذا وجب كونه مقدوراً لله سبحانه فلا شيء يمنع جواز حصوله»[1]. أضف إلى ذلك أن الإيمان بإمكانيّة خرق القوانين الطبيعية يؤكد عدم ثبات هذه القوانين وأنها مؤقتة طارئة ومرتبطة بنسق محدد ستزول بزواله(**). مما يعني أن المتلقي سيكون مطالباً بتبنّي نظرة جديدة إلى طبيعة القواعد؛ لأن «عدم احترام القواعد لا يمحو القواعد. بل لعل خرق القاعدة هو الذي يضع الإصبع عليها ويُبرزها بكل جلاء. ذلك أن القاعدة تصير، لتعوّد [المرء] عليها، وكأنها من طبيعة الأشياء، إلا أنها عندما تُخرق تسترعي الانتباه ولا تعود بديهية وتعلن عن نسبيّتها، أي ارتباطها بنوع معين أو حقبة معيّنة أو حقل ثقافي. هذا الوعي بالنسبيّة قد يؤدي، لا نقول إلى اندثار القاعدة المألوفة بل إلى ظهور قاعدة جديدة»[2]. هذه القاعدة الجديدة هي أن العالم طارئ، والثابت الوحيد هو عالم ما بعد الحياة الدنيا.. عالم الآخرة، الجنة أو النار، فلا شيء خالد في عالمنا لأنه عالم امتحان.

---

(١) القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٣٥٣.

(**) لايعني هذا إلغاء استقرار النظام الكوني، فسنن الكون باقية ثابتة مابقي العالم. أما الكرامات فهي مرتبطة بحوادث نادرة تخص أفراداً بأعيانهم، وليس لها صفة التعميم أو الشمول. حول هذه المسألة تُراجع آراء ابن خلدون في مقدّمته، ص ٨٥ - ١٠٩، والتعليق المهم لعبدالله العروي عليها، ينظر: العروي، مفهوم العقل، ص ٢١٦ - ٢٢٠.

(٢) كيلطو، عبدالرحمن، الأدب والغرابة، ص ٣٨.

فإذا اعتبرنا أن من لوازم أي مجتمع أن يُفرز أدباً ينسجم مع عقيدته وآليات تفكيره(*) فإننا يمكن أن نعد المناقب مثالاً بارزاً على العلاقة بين المجتمع والأدب الذي يفرزه. وهذا يعزز القول بخصوصية موقع المناقب داخل الحضارة الإسلامية. ولعل هذا ما دفع علي زيعور إلى القول «إن الكرامة أعقد مما يُظن للوهلة الأولى، فهي تختصر المعتقَد الديني، وتهضم نظرات مجتمعها إلى الكون والإنسان والمستقبل»[1].

وإذا كانت ثمة خصوصية لموقع المناقب في الحضارة الإسلامية فإن ثمة خصوصية أخرى بينها وبين التصوّف، سببها تداخل طبيعتي كل منهما؛ فمن معاني التصوف «الوقوف مع الآداب الشرعية، ظاهراً - فيُرى حكمها من الظاهر في الباطن - وباطناً - فيُرى حكمها من الباطن في الظاهر - فيحصل بالحكمين كمال... وقيل: هو صفاء المعاملة مع الله، وأصله التفرغ عن الدنيا»[2]. ويرى القاشاني أن التصوّف هو: «التخلُّق بالأخلاق الإلهية»[3]. ومعظم تعريفات التصوُّف -مهما اختلفت صيغتها - تتفق في عد المتصوِّف عبداً صالحاً يزهد بالدنيا من أجل الآخرة. ودائرة الصلاح التي ينتمي إليها الصوفي هي نفسها الدائرة التي تقع فيها الكرامة؛ ذلك أنها هبة من الله لمن شاء من عباده الصالحين؛ أي أنها إن ثبتت لعبد فهي على الأغلب دليل صلاح، مادام هذا العبد غير خارج عن منظومة الدين. ولقد أشار القشيري إلى أن «ظهور الكرامات

(*) يتبنى هذا الرأي كلٌّ من فيكتور هوجو وشاتوبريان، ينظر: فينسنت، م، نظرية الأنواع الأدبية، ص ٩٨.

(١) زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص٨١. وينظر أيضاً، ص ٣٤.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص٦٨ - ٦٩.

(٣) القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص١٦٤.

علامة صدق من ظهرت عليه في أحواله، فمن لم يكن صادقاً فظهور مثلها عليه لا يجوز»[1]. فإذا كان معنى التصوف طلبُ الآخرة بترك الدنيا والتزام الشريعة ظاهراً وباطناً فمن الأولى القول إن الصوفي صاحبُ كرامات، أو إنه أولى الناس بالكرامات.

وتجدر الإشارة إلى أن أحد أهم نقاط التقاء التصوف والكرامة مسألةُ الولاية؛ فالولاية هي النموذج الذي يسعى إليه المتصوف، على اعتبار أنها تمثل غاية القرب من الله[*]، فهي «مرتبة من مراتب القرب الإلهي، يتولّى فيها الحق، من حيث أسمائه الحسنى... العبدَ... فالولي يخص الحق هنا وينتسب إليه... وهذه النسبة الخاصة للحق لا تُكتَسَب مطلقاً، وإنما هي: تعيين إلهي»[2]. ويسبب دلالتها على القرب الإلهي حازت الولاية مكانة أساسية في التصوّف. وهذا سبب مهم لارتباط التصوف بالكرامات؛ ذلك أن معظم الصوفية يُقرّ بالكرامات للأولياء، فإن كان ثمة خِلاف في حصولها للصالحين من غير الأولياء، فلا خلاف في إثباتها للأولياء. وبالاستناد إلى القشيري فإن القول «بجواز ظهورها على الأولياء واجب، وعليه جمهور أهل المعرفة، ولكثرة ما تواترت بأجناسها الأخبار والحكايات صار العلم

---

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٣٥٣. ويرى ابن عربي أن الكرامة "تكون نتيجة عن استقامة أو تُنتج استقامة، لابد من ذلك وإلا فليست بكرامة". الفتوحات المكية (مطرجي)، ٦٧٥/٣.

(*) ترى سعاد الحكيم أنه «مع ظهور السلوك الصوفي والتسليك بعد القرن الثالث الهجري، أخذت الولاية أهمية خاصة من حيث أنها أضحت الهدف المعلن، وغير المعلن، لسلوك السالكين». المعجم الصوفي، ص ١٢٣٣.

(2) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ١٢٣٤.

بكونها وظهورها على الأولياء في الجملة علماً قويّاً انتفت عنه الشكوك»[1].
ولعل هذا يفسر كثرة ورود المناقب في سِيَر المتصوفة وتراجمهم.

غير أن هناك من يرى أن الكرامة لم تكن سوى أداةٍ للنقد، استعملها التيار الصوفي لتمرير خطابه الإصلاحي، وذلك لما للكرامة من خصائص تُتيح تحقيق الغرض المنوط بها. فمن هذه الخصائص -كما يرى إبراهيم بوتشيش - ماللكرامة من قدرةٍ على التمويه؛ إذ هي بمنزلة خطابٍ مستورٍ وملتوٍ يضمن للصوفية السلامة من أي اضطهاد. كما أنها وسيلةٌ تُمكِّن الصوفية من توجيه خطابهم إلى المجتمع دونما حاجة إلى مقارعة السلطة بالقوة. وفوق كل ذلك فإن علاقة الكرامة بالدين يعني ارتباطها بالمقدس الذي يكفل لها القبول لدى العامة والخاصة[2]. وقد بنى بوتشيش مقولاته على دراسته لكرامات الصوفية في الأندلس والمغرب اللذين عرفا انتشاراً واسعاً للتيار الصوفي إبّان فترة الحكم المرابطي ثم الموحدي، خاصة. ويبدو أن أسباباً عديدة ساهمت في دفع الناس إلى التصوف في تلك المرحلة من التاريخ الأندلسي والمغربي، بعدِّه ملاذاً دينياً ونفسيًّا، منها ماهو سياسي[*]

---

(١) القشيري، الرسالة القشيرية، ص٣٥٥. وعن العلاقة بين الكرامة والولاية ينظر: الحكيم، المعجم الصوفي، ص٩٦١ - ٩٧٠.

(٢) ينظر: بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص ١٤١.

(*) من أهم الأسباب السياسية: استئثار القرابة بالوظائف المهمة وتفشي الفساد بينهم. ينظر: ابن عبدون، محمد بن أحمد، ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتَسِب، ص ٢٨. والمراكشي، عبدالواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ١٧٧. والمقّري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ١/٤٤٥ - ٤٤٦. وتسلّط الفقهاء على الناس، وتحكّم النساء بأصحاب القرار. ينظر: المراكشي، =

وما هو اقتصادي(*) واجتماعي(**) وثقافي(***).

واللافت في متصوّفي تلك المرحلة أن معظمهم كان ينتمي إلى شرائح اجتماعية بسيطة ؛ ففي دراسة أجريت على مجموعة من كتب التصوف ؛

=المعجب، ص ١٧١ ، ١٧٧ وكثرة الفتن والحروب. ينظر: ابن الخطيب، لسان الدين، أعمال الأعلام، ص٢٤٨. والمقّري، نفح الطيب، ٤٤٦/١. وشيخة، جمعة، الفتن والحروب، ١٧٣/١ - ١٨٤، ٢٠٩ - ٢٧٦.

(*) استند الاقتصاد بوجوهه، الصناعية والزراعية والتجارية، على السمة الحربية للدولة - مما جعل تطوره صعوداً أو هبوطاً مرتبطاً بها - عوضاً عن اعتماده على البنية الداخلية لكل من هذه الوجوه. ينظر: بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص١٢٦ - ١٢٧. هذا بالإضافة إلى ماأصاب البلاد من كوارث طبيعية عصفت بالزراعة، مثل هجوم الجراد الذي استمر أربع سنوات متتالية (٥٢٧هـ - ٥٣٠هـ)، ثم ماتلا ذلك من سنوات جفاف وانحباس مطر. ينظر: المراكشي، ابن القطان، نظم الجمان لترتيب ماسلف من أخبار الزمان، ص ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٤٢.

(**) لم يكن الوضع الاجتماعي بعيداً عن التأثير السياسي والاقتصادي الذي جعل الناس ترزح تحت وقع قلّة الموارد، مع زيادة الضرائب لمساعدة الدولة في حروبها. ينظر: المراكشي، ابن عذارى، البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ٧٣/٤ - ٧٤. ودندش، عصمت عبدالمجيد، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، ص١٦٨ - ١٧٢.

(***) يمكن أن نذكر على الصعيد الثقافي: إحراق كتب الغزالي، ومنع الخوض في علم الكلام إبّان عهد المرابطين، وأثر كتاب إحياء علوم الدين في استنهاض التيار الصوفي، واستعلاء صوت الفقهاء على من عداهم، ودعوة أبي يوسف إلى نبذ مذهب الإمام مالك من الأندلس بما له من مكانة لديهم. ينظر: المراكشي، المعجب، ١٧٢ - ١٧٣، ٢٧٨ - ٢٧٩. بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص١٢٨.

(التشوف إلى رجال التصوف لابن الزيات، والمعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى للصومعي، والروض العاطر الأنفاس للشراط، وشعراء وادي شلف للمازوني، والمستفاد من مناقب العباد للتميمي، ورسالة القدس لابن عربي والمقتضب من تحفة القادم لابن الأبار، وجذوة الاقتباس لابن القاضي، ونفح الطيب للمقري)(*) تم استخلاص جدول مهم يُبيّن الخلفية الاجتماعية للمتصوفة[1]:

الوضعية الاجتماعية للمتصوفة	العدد	الوضعية الاجتماعية للمتصوفة	العدد
حرفيون	٩	محتسبون	٢
مزارعون	٢	أصحاب أموال	٢
رعاة	٣	ملاكون	٦
لصوص	٤	ولاة	١
أهل دعارة (أهل شر)	٣	وظائف رسمية	٣
مغنون في الأعراس(**)	٣	كَتَبَةُ الوثائق	١

(*) ينظر: بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص ١٣.

(١) المصدر نفسه.

(**) أصحاب هذه المهن، الدعارة والغناء، تابوا عنها بعد أن دخلوا طريق العرفان، ومن هؤلاء أبو محمد عبدالحق ابن الخير الرجراجي الذي كان من (أهل الدعارة) قبل أن يتوب ويصبح من الأولياء الذين تُنسب إليهم الكرامات. ينظر: ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف التادلي، التشوّف إلى رجال التصوف، ص ٢٢٩.

يُبيّن الجدول أن غالبية المتصوفة كانوا من فقراء الناس، مما يعني أنهم أقرب إلى روح المجتمع وإلى مشاكله وإلى صوت الشريحة الواسعة منه. وهذه النتيجة تضيف إلى مناقب أولياء المتصوفة قيمة جديدة؛ فهي حين ترتبط بولي فقير من عامة الناس تكتسب بعداً اجتماعياً مهمًّا يتعلّق بمعنى البطولة؛ ففي مجتمع يشكو فيه الناس ضغوطاً سياسية واجتماعية واقتصادية يصبح إحساس الفرد البسيط الفقير بهامشيَّته مضاعفاً. وعندما تظهر في مثل هذا المجتمع نصوصٌ تَنسب لأفرادٍ من شرائحَ اجتماعية بسيطة وفقيرة ما هو خارق للعادة - بما يشكّل تحدّياً لظروف الحياة القاسية وقوانينها - يغدو هذا الفرد، في نفوس الناس، بطلاً يمثّلهم، ويرون فيه تجسيداً لسخطهم المكتوم. وهذا ما يجعل انتشار الكرامات في المجتمع أشبه بانتشار النار في الهشيم، ولعل هذا، أيضاً، هو السبب نفسه الذي يدفع إلى الاعتقاد بوجود زيادات في الكرامات، مما أفرزته المخيلة الشعبية، وخاصة إذا علمنا أن انتقال الكرامات كان يأخذ طابعاً شفويًّا - يتناقله المريدون ثم العامة - خالياً من أي قيود، حتى من صاحب الكرامة نفسه؛ لأن الأولياء مأمورون بكتم الكرامات وعدم إفشائها(*)، ولذلك كانوا يأمرون مريديهم بحفظها عليهم إلى ما بعد مماتهم(**). وعندما ينتقل الولي إلى جوار ربه

(*) عن ضرورة كتم الكرامات ينظر: الطوسي، اللمع، ص٣٩٥. والقشيري، الرسالة القشيرية، ص٣٥٣ - ٣٥٤. وابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٦٧٦/٣ - ٦٧٧. وللمزيد ينظر: الحكيم، المعجم الصوفي، مادة (كرامة)، ص ٩٦٩ حاشية ٤.

(**) مما يُخالف القول بكتم الكرامات مانسب إلى الشيخ أبي مهدي وين السلامة أنه قال: «لاتكتموا عن إخوانكم ماتشاهدونه من الكرامات وحدثوهم بها فتُحبِّبوا لهم طاعة الله تعالى». ابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوف، ٢٦١.

يزول سبب الكتمان ويبدأ المريدون بإشاعة ما عرفوه عن وليّهم من كرامات. فإن شاب هذه الكرامة بعضُ زيادة أو نقص فبسبب غياب من تُنسب إليه. وبهذا المعنى يمكن القول: إن الكرامة تبدأ فرديةً – بتعبيرها عن فرد بعينه – وتنتهي جماعية، حين تصبح صوتَ شريحةٍ عريضةٍ من المجتمع.

ولعل هذا الباب هو الذي يفتح المجال للحديث عن علاقة المناقب بالأدب الشعبي؛ فكلاهما يهتم بالطبقات الهامشية من المجتمع. أضف إلى ذلك أن كليهما يميل إلى الخوارق، ويجمع بين الخصائص الشفاهية والكتابية؛ فالمنقبة تنتهي مُدوَّنةً، بعد رحلة شفاهيَّة تترك آثارها عليها. وهذا هو شأن العديد من نصوص الأدب الشعبي، مثل السير والبطولات وألف ليلة وليلة.

وللكرامات خصيصة أساسية تأخذ مكاناً بارزاً منها، وتعد مفتاحاً لفهم طبيعتها، ألا وهي القدرة على احتواء أقطاب الثنائيات، أو الجمع بين المتناقضات، أو ما أطلق عليه محمد مفتاح (تحطيم مبدأ الثالث المرفوع)؛ فأدب المناقب يتصف بازدواجية المواقف «وتحطيمه للمطلقات والحدود بين الأشياء، مهما كانت طبيعة المطلقات ومهما كان نوع الأشياء»[1]. فالمنقبة حين تجمع بين الواقع والخيال، البشري والإلهي، تلغي التصنيف الذي يقول بوجود متمايزين لا ثالث لهما، هما الواقعي والخيالي، إذ هي تؤكد وجود مساحة ثالثة تجمع بين الواقعي والخيالي معاً هي مساحة الكرامة[*]. وأشار

(١) مفتاح، مجهول البيان، ص ١٣١.

(*) أشار محمد مفتاح، مرة أخرى، إلى هذه الخاصية حين رأى أن المنقبة تجمع بين (الواقع والممكن)، وذلك لأنه «يتعيّن استعمال الوقائع الحرفية الواردة في الترجمة – المنقبة لإبراز موازياتها المضمرة، وتأسيساً على هذا فإن الترجمة – المنقبة تصير مشبّهاً أو موضوعاً=

علي زيعور إلى الميزة نفسها حين رأى أن الكرامة تجمع الثنائيات «فيلتحم ... الوجه الواقعي بالخيالي، والاتجاه العلمي بالاتجاه الوهمي، والمثالية بالمادية»[1]. ومثل هذا التجاور بين الثنائيات يخلق في النص توتراً من نوع خاص، توتراً من اجتماع ما لم يكن يُظَنّ اجتماعه، ليغدو هذا التوتر «مصدر استغراب ودهشة، لأنه يوحي بخرق بعض القوانين الطبيعية والسلوك الاجتماعي المتعارف عليه، ويوحي بالتناقض وما هو بالتناقض»[2].

والحديث عن تجاور المألوف واللامألوف، وإثارة هذا التجاور لدهشة المتلقي، يفتح الباب على مصراعيه للكلام على علاقة المناقب بمفهوم (العجائبي)؛ ذلك أن من أهم مبادئ (العجائبي) تجاور المألوف واللامألوف تجاوراً يثير قلق المتلقي، ويدفعه إلى التردد في تفسير وقائع النص.

=أول يحتاج إلى مشبه به أو موضوع ثان. وهذا الموضوع الثاني... هو المقصود والأمثل، أي استعمال معطيات الواقع لبناء الممكن والمراد والمبتغى... إذ يمكن الذهاب من العالم الواقعي لبناء العالم الممكن». الواقع والعالم الممكن في مناقب الصوفية، ص ٣٠ -٣١. ولكن يبدو من الأجدى وضع قراءة المنقبة عند مفتاح بين قُطْبَيْ (الحرفية والتأويل) بدلاً من (الواقع والممكن)، فهذا (الممكن) الذي يقصده ليس سوى احتمالٍ تأويليّ ومحاولةٍ لقراءة المعنى تتوسل معطيات الواقع لإنتاج فهم خاص تجاهها - وهذا ماأراده مفتاح لأن كلامه كان تمهيداً لاستعمال دلالاتٍ جنسيةٍ لتأويل إحدى المناقب - لأننا إذ نضع الممكن في موازاة الواقعي يغدو الكلام متجهاً نحو منظومة مفاهيم أخرى تتعلّق بتصنيف الوقائع في الكرامة ضمن الواقعي والممكن والمستحيل، ويكون المعيار حينئذ هو إمكانية التحقّق أو الحدوث الفعلي، وهذا مالم يقصده محمد مفتاح.

(١) زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص١٥٢.

(٢) مفتاح، الواقع والعالم الممكن في مناقب الصوفية، ص ٣٤.

المناقب وعناصر تحقّق العجائبي

لعل من أهم عناصر تحقق العجائبي عند النقاد -وعلى رأسهم تودوروف - ضرورة اعتبار عالم شخصيات النص عالم أحياء حقيقياً[1]. فالتعامل مع الشخصيات على أنها من عالم الوهم أو الحلم أو الرمز يلغي وجود العجائبي ؛ لأن انتماءها إلى مثل هذه العوالم يسوقها خارج حدود الحقيقة الواقعية، ذلك أن النص يصبح غير قادر على تشكيك المتلقي في قوانين عالمه المألوف، إذ مهما صدر عن الشخصيات من أحداث مفارقة للمألوف يبقى عالم الألفة بمأمن عن تأثيرها ؛ بسبب أنها تحيل إلى عالم آخر يقع في منطقة وهمية، بعيداً عن الواقع.

غير أن اشتراط تودوروف وُضِعَ، أساساً، من أجل النصوص الأدبية خاصة، فالنصوص التي أقام عليها دراسته نصوصٌ أدبية في مجملها، مثل نص (المخطوطة التي عثر عليها في سرقسطة) أو (ألف ليلة وليلة) أو نصوص كتّاب مثل (كافكا)، وإذا طبقنا شرط تودوروف على هذه النصوص تبين لنا أنه شرط نسبي، لأنه يضمن وجود الشخصيات ضمن حقيقة نسبيّة محصورة داخل أسوار النص. فبطل قصة كافكا (التحوُّل)، الذي يتحوّل إلى حشرة (صرصار)، يمتلك حقيقة وجوده فقط مادمنا نقرأ القصة، ويشكّك بقوانين المألوف فقط داخل عالم القصة، ولكنّ حقيقته تزول عند الفراغ من القراءة وإغلاق دفّتي الكتاب، لأن حياته مرهونة بأسوار النص، ولا حقيقة له خارجها. ولذلك لن يتحقق شرط تودروف إلا

---

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٤٩.

بمعنًى واحد، هو أن يتعامل النص مع شخوصه باعتبارهم أحياء حقيقيّين. غير أن هذا لن يُكسب الشخصيات أي حقيقة خارج النص.

وضمن هذا المجال تقدم المناقب تطوراً مهماً يضمن لشخوصها الحقيقةَ داخل النص وخارجه. فشخوص المناقب ليست منسوجة من خيوط أدبية محضة، وليست نتاجاً تخييلياً لمخيّلةٍ مبدعة، فهي في الأصل شخصيات حقيقية، لها وجود محدد معروف وثابت تاريخياً، ولكن صدر عن هذه الشخوص، أو نُسب إليها، حدث يخرج على سنن مألوف الواقع. ولما تكرر هذا الخروج أصبحت تصرّفاتها أخباراً وحكايا تتناقلها الشرائح الاجتماعية شفاهياً إلى أن أخذت شكلها النهائي، الأقرب إلى الثبات، في المرحلة التدوينية.

وتتعامل كل نصوص المناقب مع شخوصها على أنها حقيقة واقعية. ولا نكاد نجد نصًّا يتعامل معها على أنها وهمية أو مجازية أو رمزية؛ علة ذلك أنّ نفي الحقيقة الواقعية عن أبطال المناقب يلغي المناقب كلّيًا. فالمناقب ليست نصوصاً أدبية فقط، وإنما هي تقع على الحافة بين ماهو تاريخي وما هو أدبي وما هو مقدّس؛ فهي نص لغوي سردي ذو صبغة أدبية، من جهة، وضربٌ من الاعتقاد الديني، من جهة، وتأريخ سيري اجتماعي، من جهة أخرى. ولكن يمكن القول إن انتماءها إلى المقدس هو أقوى هذه الانتماءات، فهو الأصل الذي من أجله حاز النص صفة الكرامة، وهو الذي حقّق لنص المنقبة تميُّزَه عن باقي النصوص. ومن شروط هذا الانتماء (الوقوع على الحقيقة). فكثيرٌ من المريدين يستدلون على صلاح شيوخهم بما ينسبون إليهم من كرامات ومناقب. وأصل الكرامة - كما قد أسلفنا - أن الله يخرق لعبد من عباده الصالحين قانوناً طبيعياً لحكمة ما. فإذا كان هذا الخرق لا يقع على الحقيقة، أو كان الشخص الذي يُنسب إليه الخرق لا

يحوز صفة الوجود الحقيقي بل المجازي أو الوهمي ، بطل الاعتقاد ، إذن ، بالكرامة ، بسبب افتقاد المصداقية. فبخروج النص على الحقيقةلم يعد هناك ما يسوّغ عدّه كرامة ، وعندئذ يتحوّل إلى نص أدبي محض. ومن أجل ذلك لا نجد في أيّ نص من نصوص المناقب إشارة أو تلميحاً إلى خروج الشخوص - الذين ينسب إليهم الحدث اللامألوف - عن الحقيقة الواقعية.

بيد أن نصوص المناقب تتجاوز شرط تودوروف في أنها لا تضمن لشخوصها الحقيقة داخل النص فقط ، وإنما خارج النص أيضاً ، بسبب ما ذكرناه عن انتمائها التاريخي والمقدّس اللذين يضمنان لشخوصها الحقيقة الواقعية التاريخية قبل الحقيقة النصية. فمن مناقب الشيخ أبي العباس أحمد البرنسي (ق٦هـ) أنه «أتاه رجل ذات يوم فقال له : يا سيدي ، إن الأمير أبا الحسن أخذ ولدُه مالي وجاريتي غصباً ، واشتكيت عليه فلم يأخذ حقي من ولده ولم يأمره بردّ جاريتي ومالي ، وأنا خصيمك بين يدي الله يا سيدي إن قدرت لي على رد متاعي من عنده ، ولم تفعل ، فتبسم الشيخ ، رضي الله عنه ، وكان جالساً بصحن مدشر أولاد الشيخ الذي هو الآن خراب عن يسار ضريحه ، فأخذ قضيباً رقيقاً وجعل يبحث به في الأرض ويتبسم ويحرك رأسه قليلاً ، ثم نظر إليه وقال له : امضِ الساعة واجلس بباب دار ولد الأمير حتى آتيك ، فمضى الرجل بسرعة وجلس بباب دار ولد الأمير أبي الحسن ، أمير العدوتين [علي بن يوسف بن تاشفين ت٥٣٧هـ] فتوضأ الشيخ ، رضي الله عنه ، ودخل الخلوة وقال للفقراء : من يُرِدْني فقولوا له إنك لاتصل إليه اليوم. فبينما الرجل جالس بالباب وإذا بالشيخ ، رضي الله عنه ، مقبلاً وعصاه في يده ، وقد غطّى رأسه ببرنسه ، فجلس بإزاء الرجل وقال له : السلام عليكم ، فرد عليه السلام ، فتأمل وجهه ، فإذا هو الشيخ ، رضي الله عنه ، فأكبّ على يديه ورجليه مُقبِّلاً ، فقال له الشيخ ، رضي الله

عنه: مهلاً عليك واسكت، وإذا فتى من غلمانه [غلمان ولد الأمير] خارج يتبختر في ثيابه، فقال له الشيخ: ماسمك ياغلام؟ فقال له: اسمي ريحان، فقال له الشيخ: ياريحان.. ادخل عند سيدك وقل له أحمد البرنسي يستأذن في الدخول عليك. فمضى العبد، وقد أدركته هيبة الشيخ، إلى ولد الأمير وقال له: يامولاي، يقول لك رجل بالباب اسمه أحمد البرنسي أراد الدخول عليك، وهو يامولاي سيِّدٌ على وجهه نور ساطع. ففهم ولد الأمير أنه ولي الله الشيخ سيدي أحمد البرنسي، فقال له: ياريحان.. قل له مولاي راقد، فخرج إلى الشيخ، رضي الله عنه، وقال له: ياسيدي.. مولاي راقد. فقال له الشيخ، رضي الله عنه: هو راقد رقاداً لايقوم منه إلى يوم القيامة، ثم اختفى هو والرجل عن بصر الغلام، فما شعر الرجل بنفسه إلا وهو في الخلوة مع الشيخ، رضي الله عنه، فتعجَّب وذهل عقله، فسكّنه الشيخ، رضي الله عنه، وخرج معه من الخلوة. فمات ولد الأمير وبلغ خبره إلى كل ناحية، وتحقّق الأمير أبو الحسن برهان الشيخ رضي الله عنه، في قتل ولده مع مشيئة الله وقرب أجله. وكان أمر الله قدراً مقدوراً، فأتى الأمير إلى الشيخ رضي الله عنه، وتضرّع بين يديه، وأعطاه مال الرجل وجاريته، وأعطاه مالاً فلم يقبله منه، رضي الله عنه ونفعنا به»[1]. فشخصيات النص الأساسية هي: الشيخ أحمد البرنسي، والرجل صاحب الشكوى، والأمير أبو الحسن وولده. وهي شخصيات معروفة تاريخيًا، ماعدا صاحب الشكوى الذي بقيت هويته مجهولة في النص. فالشيخ البرنسي كان حيًّا بين النصف الثاني من القرن الخامس والنصف الأول من القرن السادس. وهو ممن صحب الشيخ أبا مدين شعيب. أما الأمير أبو الحسن فهو علي بن

---

(١) الشرّاط، أبو عبدالله محمد بن عيشون، الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، ص ٣١٣ - ٣١٤.

يوسف بن تاشفين من أمراء دولة المرابطين، حكم بين عامي (٥٠٠هـ - ٥٣٧هـ). فهي إذن شخوص حقيقيّة وليست تخييليات أدبية. ويتعامل النص مع عالم هذه الشخوص على أنه عالم واقعي حقيقي. فليس في النص آيّة إشارة إلى ماهو عكس ذلك. بل إننا نلاحظ أن النص يتعمّد ذكر بعض التفصيلات التي من شأنها تأكيد حقيقة وقوع الحادثة، مثل وصف الشيخ بأنه (كان جالساً بصحن مدشر أولاد الشيخ الذي هو الآن خراب عن يسار ضريحه). فهذا التفصيل المكاني الذي قد يبدو زائداً على متن الحكاية يُفيد في تأكيد مصداقية الواقعة من خلال ربطها بمكان محدد ومعروف ويمكن التحقق من وجوده. وكأن ثبات وجوده يعني ثبات الواقعة. ومن ذلك أيضاً أن الشيخ البرنسي عندما جلس بباب ولد الأمير رأى غلاماً من غلمانه فسأله عن اسمه فأجاب: (اسمي ريحان، فقال له الشيخ: ياريحان ادخل عند سيدك...)، فكان من الممكن للنص أن يسكت عن ذكر اسم غلام ولد الأمير، كأن يبتدره الشيخ بطلب الدخول. ولكن النص بتأكيده على مثل هذه التفصيلات يبدو كالشاهد المُعاين الذي لايخشى مراجعةً في شهادته، ولذلك فإنه ينقل الواقعة تامة، بتفاصيلها، كما جرت، من غير أن يأبه لإمكانية استعمال هذه التفاصيل ضده - من خلال التثبّت من صحتها - وكأنه إذ يفعل ذلك قاصداً يُضفي قدراً كبيراً من المصداقية على مايقوله. وقد استرعت انتباهنا كثرة عبارة (رضي الله عنه) عقب كلمة (الشيخ)، فقد وردت في النص اثنتا عشرة مرة. وهذا من شأنه تأكيد حقيقة شخصية الشيخ البرنسي من خلال إضفاء هالة من القداسة عليها.

ومن اجتماع هاتين الملاحظتين - (تاريخية الشخوص وواقعيتها) مع (تعامل النص مع أحداثه وشخوصه على أنها ضرب من الحقيقة) -

يتحقق شرط تودوروف الأول في ضرورة اعتبار عالم الشخصيات في العجائبي عالم أحياء حقيقياً.

غير أننا قد نجد إلى جانب الشخصيات التاريخية، في نصوص المناقب، شخوصاً أخرى لا تنتمي إلى قوانين الواقع الحسي، مثل الملائكة والجان والخضر عليه السلام. ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن ننفي وقوع هذه الشخوص داخل دائرة الحقيقة، لأنها وإن فارقت قوانين الواقع الحسية فإنها لا تفارق الحقيقة بالمعنى المطلق، لأنها تمتلك - بحسب الثقافة الإسلامية - وجوداً ذا طبيعة مغايرة لوجود الأحياء في عالم الواقع، ولذلك لا تخضع لقوانينه(*). فحقيقة هذه الشخصيات مُستمدَّة من موقعها داخل الحضارة الإسلامية. ولذلك تُعاملها نصوص المناقب على أنها شخوص لا تختلف عن البشر سوى في أنها من طبيعة مغايرة. جاء في كتاب (الوصايا) لابن عربي «حدّثني أبو القاسم البجايي بمراكش، عن أبي عبد الله الغزّال العارف - الذي كان بالمريّة من أقران أبي مدين وأبي عبد الله الهواري بتنّيس، وأبي يعزى، وأبي شعيب السارية، وأبي الفضل اليشكري، وأبي النجاء، وتلك الطبقة - قال أبو عبد الله الغزّال: كان

(*) عن وجود الملائكة ينظر كتاب الإيمان بالملائكة عليهم السلام، للشيخ عبدالله سراج الدين، الذي صدرت طبعته الثالثة في حلب عن مطبعة الأصيل، عام ١٩٨٥. وعن وجود الجان ينظر: كتاب هواتف الجنان لأبي بكر بن جعفر الخرائطي، الذي صدر بتحقيق محمد أحمد عبدالعزيز، عن دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٩. وكذلك كتاب آكام المرجان في أحكام الجان لبدر الدين عمر بن عبدالله الشبلي، الذي صدر بتحقيق قاسم الشماعي الرفاعي، عن دار القلم، بيروت ١٩٨٨. وعن شخصية الخضر عليه السلام يُنظر: كتاب الزهر النضر في نبأ الخضر لابن حجر العسقلاني. وقد صدر بتحقيق سمير حسين حلبي، عن دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨.

يحضر مجلس شيخنا أبي العباس بن العريف الصنهاجي رجلٌ لا يتكلم ولا يسأل، ولا يصحب واحداً من الجماعة، فإذا فرغ الشيخ من الكلام خرج، فلا تراه قط إلا في المجلس خاصةً، فوقع في نفسي منه شيء، ووقعت منه علي هيبة، وأحببت أن أتعرف به وأعرف مكانه، فتبعته عشية يومٍ بعد انفصالنا من مجلس الشيخ، من حيث لايشعر بي، فلما كان في بعض سكك المدينة، إذ بشخص قد انقضّ عليه من الهواء برغيفٍ في يده، فناوله إياه وانصرف، فجذبته من خلفه، فقلت: السلام عليك، فعرفني، فرد علي السلام، فسألته عن ذلك الشخص الذي ناوله الرغيف، فتوقف، فلما علم مني أني لا أبرح دون أن يُعرّفني، قال لي: هو مَلَك الأرزاق يأتي إلي من عند الله كل يوم بما قُدّر لي من الرزق حيث كنت من أرض ربي، ولقد لطف الله بي في بدء أمري ودخولي هذا الطريق، كنتُ إذا فرغَتْ نفقتي وبقيتُ بلا شيء، سقط عليّ من الهواء بين يديّ قدرُ ما أشتري به ما أحتاج إليه من القوت، فأنفق منه، فإذا فرغ جاءني في مثل ذلك من عند الله، لكنّي ما كنتُ أرى شخصاً، قال الله تعالى في حقّ مريم بنت عمران: (كلّما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً، قال يا مريم أنّى لك هذا قالت هو من عند الله)[1]»[2].

---

(١) سورة آل عمران، آية (٣٧).

(٢) ابن عربي، محيي الدين، الوصايا، ص٣١٦ - ٣١٧. ومن المناقب التي تذكر الجان ينظر: ابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوّف، ص ١٩٨ - ١٩٩، ٢٢٣. و الشراط، الروض العطر الأنفاس، ص ١٩٣ - ١٩٤. ومن المناقب التي تذكر الخضر عليه السلام يُنظر: ابن القاضي، جذوة الاقتباس، ٥٦٢/٢. والتادلي، أحمد، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص ٢٩٨. وابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (٣)، ص ١٨١، ١٨٣ - ١٨٤.

فالنص يتعامل مع مَلَك الأرزاق - الذي يأتي للرجل برزقه - على أنه شخصية حقيقية، وإن خالفت نظام الواقع المألوف. بل إن النص يمضي أكثر من ذلك حين يؤكد حقيقة وجود هذا الملك بدليل من القرآن الكريم، وهو الآية التي تخصّ رزقَ مريم عليها السلام. والاستدلال بالقرآن الكريم يفيد النص في تأكيد حقيقته، من جهتين: الأولى في الإحالة إلى واقعة مماثلة جرت لغير الأنبياء، وهي (مريم عليها السلام)؛ ذلك أنه إذا كانت تعريفات الكرامة قد أجمعت على أن ما كان معجزةً لنبي جاز وقوعه كرامةً لولي من غير دعوى النبوة أو التحدي، فكيف إذن بما وقع لغير الأنبياء؟ ألا يكون تكرار حدوثه لمن هم في زمرة غير الأنبياء أكثر جوازاً ؟! أما الجهة الأخرى فهي أن النص حين يستدل بالمقدّس، يشير من جهة خفية إلى أن الاعتقاد بالملائكة يدخل ضمن إطار القداسة نفسه، إذ من أركان الإيمان، في الإسلام، الاعتقاد بوجود الملائكة. قال تعالى: «آمن الرسول بما أُنزل إليه من ربه والمؤمنون كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نُفرّق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير»[1]. وتكاد لا تخلو سورة في القرآن الكريم من ذكر الملائكة عليهم السلام.

وفي المناقب أيضاً شخصيات تنتمي إلى الواقع ولكنها تظهر على حالٍ يُخالف حالها فيه؛ فالحيوان والنبات والجماد لها في النصوص طبيعة تغاير طبيعتها في الواقع. يقول ابن عربي:

«أخبرنا صاحبنا موسى السدراني، وكان صاحب خطوةٍ محمولاً، قال: لما وصلت إلى جبل قاف، وهو جبل عظيم طوّق الله به الأرض، وطوّق هذا الجبل بحية عظيمة قد جمع الله رأسها إلى ذنبها بعد استدارتها

---

(١) سورة البقرة، آية (٢٨٥).

بهذا الجبل. قال موسى: فاستعظمت خلقها. قال: فقال لي صاحبي الذي كان يحملني: سلّم عليها فإنها ترد عليك، قال: ففعلت فردّت السلام وقالت: كيف حال الشيخ أبي مدين؟ فقلت لها: وأنّى لك بالعلم بهذا الشيخ؟ فقالت: وهل على وجه الأرض أحدٌ يجهل الشيخ أبا مدين! [وفي رواية أخرى: هل على وجه الأرض أحد لايحبه ! إنه والله منذ اتخذه الله تعالى وليًّا نادى به في ذواتنا، وأنزل محبته إلى الأرض في قلوبنا، فما من حَجَر ولا مَدَر ولا شجر ولا حيوان إلا وهو يعرفه، ويحبه][1]. فقلت لها: كثيرٌ يستخفّونه ويجهلونه ويكفرونه، فقالت: عجباً لبني آدم إن الله مذ أنزل محبته إلى من في الأرض وإلى الأرض عرفَته جميعُ البقاع والحيوانات، وعرفتُه أنا في جملة من عرفه، فما تخيّلت أن أحداً من أهل الأرض يبغضه ولا يجهل قدره كما هم أهل السماء في حق من أحبه الله، فلما سمعت منه هذه الحكاية قلت: أين هذا الأمر من كتاب الله؟ قال: لا أدري، قلت له: لمّا خلق الله آدم الإنسان الكامل على الصورة أعطاه حكمها في العالم حتى تصحّ النسبة والنسب، فقال تعالى: (ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض)[2] فأطلق: (والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب) فعمّ الأمهات والمولدات وما ترك شيئاً من أصناف المخلوقات، فلما وصل بالتفصيل إلى ذكر الناس قال: (وكثير من الناس) ولم يقل كلّهم، فجعل عبده الصالح المحبوب في الحكم على صورته فأحبه بِحُبِّ اللهِ جميعُ من في السموات ومن في الأرض على هذا التفصيل وكثيرٌ من الناس لا كلّهم، فكفروه كما كفروا بالله وشتموه

---

(١) ابن عربي، كتاب المعرفة، ص ١٢١.

(٢) سورة الحج، آية (١٨).

كما شتموا الله تعالى، وكذبوه كما كذبوا الله»[1]. فالحية تتكلم كما يتكلم البشر. ويشاكلها في ذلك الجماد والحيوان والنبات[*]. ولكن تبقى هذه الأشياء على صفتها المعروفة، فالحية حية والنبات نبات والجماد جماد. فكلامها لا يعني انتقالها من الحالة الحيوانية أو النباتية إلى الحالة البشرية، لأن النص لا يشير إلى أي ضرب من ضروب التحوّل، فالحيّة تكلّمت دون أن تُفارق شرطها الحيواني. كما أن النصَّ أظهر كلامها على أنه واقع على الحقيقة، فليست الحية رمزاً أو خيالاً بل هي من عناصر الحقيقة الواقعية. ومن أجل تثبيت حقيقة الواقعة يمارس النص الآلية ذاتها التي مارسها نص المنقبة السابق عن مَلَك الأرزاق، فكلاهما يستدل على حقيقته من خلال تسويغها بمسوّغ من النص المقدّس (القرآن الكريم)؛ فبما أن الله عز وجل تسجد له كل الموجودات، من أفلاك وجبال وأشجار

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٥/٢٥٠.

(*) من المناقب التي يتكلم فيها النبات والحيوان، أو التي يتصرّف فيها الحيوان بما يخالف طبيعته المألوفة، ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر(٣)، ص ٣٨٥، حيث يتكلم كل نبات على فوائده الطبية. والشراط، الروض العطر الأنفاس، ص ١٩٥، حيث يقسو العنب مثل الحجارة. والغبريني، أبو العباس أحمد، عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المئة السابعة ببجّاية، ص ١٧٥، حيث يقفز السمك من البحر إلى الزورق إكراماً لدعاء الولي وصلاته. والتادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص ١٤١ - ١٤٢، حيث يختلف سلوك الكلاب والغزالة مع الشيخ أبي مدين لأنه حمل معه نقوداً لم يكن يحملها من قبل. وعن كلام الجمادات ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١٠) ص٢٩٥ - ٢٩٩. حيث تتكلم الكعبة الشريفة مع ابن عربي وتهمّ بأن تنقضّ عليه. وابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوّف، ص٣١٨، حيث يتكلم الطعام مع (منية) ويحذرها من أكله لأنه حرام.

ودواب، ولكن لا يسجد له كل الناس بل أكثرهم، فكذلك الإنسان؛ لأن الله خلقه على صورته، ولذلك نجد اعترافاً لفضل أبي مدين لدى الجماد والنبات والحيوان، ولا نجد القدر نفسه من الاعتراف بفضله لدى جميع الناس.

وبناءً على مامضى يمكن القول إن شرط اعتبار عالم الشخصيات عالمَ أحياءٍ حقيقيًّا يَلقى تَحَقُّقَه الأمثل في نصوص المناقب والكرامات، وذلك من جهتين؛ من تعامل النص معه على أنه ضربٌ من الحقيقة، ومن موقع نصوص المناقب في الحضارة الإسلامية، الذي يجعل وقائعها قابلةً لأن تكون حقيقةً داخل النص وخارجه.

بقيت مسألة أخيرة تتعلّق بهذا الوجه وتبدو على تعارُضٍ ظاهري مع شرط تودوروف. فمن المناقب نصوص يُشكّل المنام بنيةً أساسية لها، بحيث تظهر الوقائع اللامألوفة من خلال المنامات فقط. وهذا يُخالف الرأي القائل بأن تقديم الوقائع اللامألوفة في النص على أنها ضرب من الأحلام يلغي (العجائبي) ويدخلنا في جنس (الغريب) المجاور له؛ لأن اعتماد آلية المنام يعني تفسير الأحداث تفسيراً واقعيًّا لا يخرج عن حظيرة المعقول؛ إذ يمكن قبول أي شيء في الأحلام مهما بدا مستحيلاً، بسبب أن عالم الأحلام هو عالم اللاوعي الذي لا يشكّل تهديداً لقوانين الواقع ولا يصادمها أو يحتك معها[1]، فمساحة وجوده تقع في منطقة مغايرة لمساحة وجود قوانين الواقع، وهذا ما يسلب وقائع الأحلام صفة الحدوث الواقعي. ولكنّ

---

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٥٧. وحليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص٩٤ - ٩٥.

نصوص المناقب لا تلقي بالاً لهذا الاحتراز، فمن ذلك ما ذكره صاحب (التشوّف) قال: «سمعت أحمد بن عيسى الأنصاري يقول: سمعت عليّا السكاك المعروف بالولي، وكان خديماً لأبي الحسن يقول: حضرت مجلس أبي الحسن يوماً فظهر لي عليه التغير ولم يتكلم إلا بكلام يسير. فسألته. فذكر لي أن زوجته طلبت منه كسوة تحضر بها عرس أخيها وسمّت له ما تحتاجه من كسوة. فاشتغل سره بذلك. قال: فبينما هو جالس يوماً إذ وقف عليه رجل أندلسي. فقال لي: ياعلي، قم مع هذا الرجل وخذ ما جاء به وادفعه في الدار. فقمت إليه وناولني مِزْوداً فيه ثياب. فدفعته في الدار، ورأيت الرجل يتعجب. فسألته، فقال لي: أنا من أهل إشبيلية، نظرت لأهلي كسوة على عادتي في كل عام. فلما أتيتها بها كرهَتْها. فرفعتها لأنظر لها في غيرها. فلما نمت الليل أتاني آت في نومي وقال لي: ابعث بهذه الكسوة إلى ابن حرزهم بفاس. فتغافلت عن ذلك، فقال لي الليلة الثانية مثل ذلك. فقوي عندي الأمر، ونظرت من يوصلها إليه فلم أجده. فأتاني الآتي في الليلة الثالثة وبيده حربة. فقال لي: لئن لم تبعث ما أمرتك به لأخرجن هذه الحربة من ظهرك. فلما أصبحتُ رأيتُ أن أحملها بنفسي وأشاهد هذا الرجل. فأتيته فلما وقفت على حلقته أمرك بأخذ الثياب مني. قال: وما أوصلني إلى فاس إلا هذا السبب. ثم رجع من فوره. وقال لي غير أبي العباس: قال لي علي: فسألت أبا الحسن من أين علم أن هذا الرجل جاء بكسوة فقال لي: رأيت النبي ﷺ في النوم فأخبرني بذلك»[1]. فالنص

---

(١) ابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوّف، ص١٧٣. ولمزيد من الأمثلة ينظر: التادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص٢٥٩ - ٢٦٠. وابن عربي، =

واضح في إشارته إلى الأحلام. ولكنها تبدو ذات طبيعة تخالف طبيعة تلك التي من أجلها يخرج النص من (العجائبي) إلى (الغريب)، وعلّة ذلك تكمن في موقع الأحلام داخل المنظومة الثقافية للحضارة الإسلامية التي تقول بوجود ضرب منها مصدره رحماني، من الله. وتؤكد أيضاً على ربط بعض المنامات بإطار المقدس، وهي تلك الخاصة برؤية النبي ﷺ، فقد ورد عنه ﷺ أن من رآه في المنام فقد رآه على الحقيقة[1]. فالمنامات في الإسلام ليست كلها خارجة عن الحقيقة، بل إن منها ما يدخل في صميم الواقع نفسه، وقد جاء القرآن الكريم بأمثلة كثيرة عن هذه المنامات والرؤى[*]. وهذا يعني أن الخوف من زوال واقعيّة الأحداث، في حال تبنّي التفسير بالمنام، خوفٌ لا مسوّغ له في نصوص المناقب، بسبب المكانة الخاصة للمنامات داخل الحضارة الإسلامية.

وليس ذلك فقط ما يسوّغ زوال الخوف على عجائبية المناقب من المنامات، فنص المنقبة نفسه يسعى إلى تأكيد الحقيقة الواقعية للمنام من خلال ردم الهوّة بين عالم المنام وعالم الواقع. فالنص قدّم ابنَ حرزهم على حالة من التغيّر بسبب انشغاله بكسوة زوجته، ثم يظهر الرجل الأندلسي

=الوصايا، ص ١٧٤. والغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من علماء المئة السابعة ببجاية، ص ٥٠ - ٥١.

(١) قال ﷺ: «من رآني في المنام فقد رآني». البخاري، صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب من رأى النبي ﷺ في المنام.

(*) ينظر: سورة يوسف، الآيات (٤١ - ٤٩). وسورة الصافات، الآيات (١٠٢ - ١٠٧).

الذي يهبه الكسوة ذاتها التي طلبتها زوجته، من غير أن يعرف الأندلسي شيئاً عن ابن حرزهم أو عن طلب زوجته، ومن غير أن يطلب ابن حرزهم من أحد تحقيق مُبتغى زوجته. والسر في ذلك، أو الرابط بين الأمرين هو المنام الذي رآه الأندلسي وخاف بموجبه من الموت بالحربة، فخرج ليُحقق - واقعياً - ما رآه في المنام. فلو أن المنام لم يكن ضرباً من الحقيقة لتعجّب ابنُ حرزهم من صنيع الأندلسي معه، فما حاجته إلى كسوة نسائية؟ واللافت في النص أن كِلا الرجلين - الأندلسي وابن حرزهم - يعرف ما يريده الآخر بواسطة المنام، فابن حرزهم علم ما يريده الأندلسي من غير أن يتكلم معه، لأنه طلب من خديمه، علي، أن يأخذ منه الكسوة ويدفعها إلى زوجته. وعندما سأله خديمه كيف علم أن هذا الرجل جاءه بكسوة، كان الجواب أنه رأى النبيﷺ في المنام فأخبره بذلك. فالأندلسي حركه المنام إلى إرضاء ابن حرزهم. وابن حرزهم حركه المنام لانتظار الأندلسي. فلم يعد المنام، إذن، عالماً يقع على هامش عالم الواقع، بل غدا هو المحرّك للواقع نفسه، وهو الذي يصنع الأحداث ويُنهيها. ولذلك لا مكان للخوف هاهنا، لأن المنام لا يلغي واقعية الأحداث بل يؤكدها. وهذه خصوصية لا تكاد تتحقق لنصوص الأحلام إلا داخل الحضارة الإسلامية. وهذا ما يؤكد - من جديد - ضرورة إعادة النظر في شرط تودوروف المتعلّق بالأحلام. وتعد هذه المسألة من أهم الإضافات التي تقدمها النصوص، في الحضارة الإسلامية، إلى مفهوم العجائبي.

العنصر الثاني من عناصر تحقق (العجائبي) هو تجاور المألوف مع اللامألوف تجاوراً صدامياً لا تجاوراً حيادياً. فالنص يجب أن يقدّم بعض

الخروقات التي تسمح بالانتقال من هذا العالم إلى ذاك، ولكن دون أن تلتقي الحدود بين العالمين، فلا بد من بقاء الخط بين العالمين واضحاً، لأن النص يؤكد دائماً على واقعية الأحداث؛ أي أن الإطار العام المحيط بالوقائع هو قوانين الواقع نفسه، «فلكي يكون ثمة خرق يجب أن يكون المعيار محسوساً»[1] وواضحاً أيضاً. فلو أن الخرق تم في عالم تضيع فيه الحدود ويسمح بالانتقال من المألوف إلى اللامألوف بسهولة، فليس هنالك أي حيرة أو ريبة تجاه أي خرق. ولكن الريبة والتردد يظهران فقط عند الاصطدام بواقعة غير واقعية ولكنها تجري داخل إطار سيطرة قوانين الواقع المألوف[◆].

وتجاور العوالم المتضادة داخل النص - المنقبة أمر أشار إليه عدد من الدارسين الذين رأوا في ذلك ضرباً من اجتماع الثنائيات، أو من إنشاء مساحة من (البين بين) أو من تحطيم مبدأ الثالث المرفوع[2]. غير أن ما يهمنا هو تثبيت اختلاف نصوص المناقب عن نصوص (العجائبي) لدى تودوروف؛ فمعيار التجاور بين العوالم، عنده، يقوم على مفهومي (الواقعي والمتخيّل)[3]، أما في المناقب فتتمايز العوالم المتجاورة تبعاً

---

(١) تودوروف، مدخل إلى الأدبي العجائبي، ص ٣٠.

(◆) عن تجاور العالمين ينظر: Fowler, A Dictionary of Modern Critical Terms, p: ٨٨.

(٢) ينظر: مفتاح، مجهول البيان، ص ١٣١ - ١٣٢. وزيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص١١ -١٢، ١٥٢.

(٣) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٤٤.

لمفهومَي (الحقيقي واللاحقيقي). والسبب في ذلك هو موقع المناقب في سياق الحضارة الإسلامية، إذ هي ليست نصوصاً أدبية محضة، بل يتم التعامل معها، أولاً، على أساس المصداقية، أهي حقيقة أم لا؟ وليس المقصود بالحقيقة هو الحقيقة الواقعية التي تعتمد التجربة الحسية معياراً، بل الحقيقة بالمعنى المطلق، ذلك أن الحقيقة في الإسلام أوسع من حدود الواقع الحسي. فالإيمان – في الإسلام – يقتضي الاعتقاد بوجود كائنات ذات طبيعة مغايرة لطبيعة البشر، قد لا تقبل الانقياد إلى قوانين التجربة الحسية، مثل الملائكة والجان.

والحق أن قدرة التجربة الحسية على استيعاب ضروب الحقيقة المعرفية المختلفة أصبحت مجالاً للتشكيك؛ «فالتطورات الحديثة في فلسفة العلوم اكتشفت الصعوبات التي تثيرها الآراء القائلة بأن العلم يرتكز على قاعدة ثابتة مكتسبة بالملاحظة والتجريب»[1]. حتى لقد دفع هذا التشكيك بعض الغُلاة إلى سلب العلم أيّة معرفة يقينية، «فوفقاً لوجهة النظر الأكثر تطرّفاً، الناتجة عن كتابات (فيرباند **Feyerabend**) ... لا يمتلك العلم أية خاصّية ذاتية تجعله يفوق الفروع الأخرى من المعرفة، كالخرافات القديمة»[2]. وعلى هذا الأساس أصبح العلم ميّالاً إلى الحكم على النص، أو الظاهرة، من داخل النظام الذي ينتمي إليه، لمعرفة مدى انسجامه

---

(١) شالمرز، آلان. ف، ماهو العلم، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦.

وقدرته على تحقيق أهدافه(*). مما يعني رفض المعيار الأحادي للحكم على علمية المعرفة، «فلا شيء يجيز لنا دمج أو رفض معارف بناءً على مطابقة مقياس محدد للعلمية»[1].

وإذ تسعى المناقب إلى إثبات انتمائها إلى الحقيقة فإنها تهتم بالحقيقة المطلقة التي لا يكون الواقع إطاراً لها. ولذلك فإن الحديث عن تجاور الواقعي والمتخيَّل داخل نص المناقب لا يبدو مسوّغاً، فمظاهر تبدّي الحقيقة في النصوص لن تكون ذات طبيعة واقعية بالمعنى الحسي التجريبي، وذلك تبعاً لمعنى الحقيقة داخل سياق الثقافة الإسلامية. وهذا يعني أنه لابد من استبدال مفهومَي (الحقيقة واللاحقيقة) للحديث عن تجاور المألوف مع اللامألوف بالمفهومين السابقَين اللذين هما (الواقعي والمتخيّل). فطيران الولي في الهواء، إن بدا مخالفاً لقوانين الواقع لن يعني أنه داخل في حظيرة المتخيّل، لأنه يُمكن أن يكون حقيقة. ولذلك فإن إثبات عجائبية المناقب يقتضي البحث عن تجاور مظاهر الحقيقة مع مظاهر اللاحقيقة في النصوص.

(*) «فإذا كان قصدنا، مثلاً، أن نبدي رأينا بشكل واضح حول هذا النص أو ذاك... [فإنه] يتوجب علينا أن نتساءل حول أهدافه، وأن نعرف إلى أي مدى تم بلوغها، كما يجب أن نعرف القوى أو العوامل التي تؤثر في انتشار ذلك النص. عندئذ سنستطيع تقدير ماإذا كان الأمر الذي صُمم من أجله مرغوباً فيه، وتقدير إلى أية درجة تسمح مناهجه ببلوغ أهدافه، كما نستطيع أن نبدي رأينا في المصالح التي يخدم». شالمرز، ماهو العلم، ص ٢٢٩.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

مظاهر الحقيقة في نصوص المناقب

تشترك نصوص المناقب مع نصوص المعراج في عدد من مظاهر الحقيقة وتمتاز عنها بعدد آخر. فمما تشتركان فيه نذكر أوّلاً موقع النص في النسق المعرفي للحضارة الإسلامية. وهو الذي يضمن للنص العلاقة مع الحقيقة، من خلال اعتقاد المسلم بإمكانية أن يخرق الله لعبد من عباده قانوناً طبيعيًّا لعلّة ما. وهو المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه نص المنقبة.

أما الوجه الثاني فهو اشتراك المنقبة مع المعراج في عدّها مصدراً لتلقّي المعرفة، ولكن لا على سبيل التعميم، كما هو الحال في نصوص المعراج، فليست كل نصوص المناقب على درجة واحدة في إبراز هذا الوجه. فمن ذلك ما جرى مع الشيخ محمد بن عبد الكريم الهزميري الأغماتي، (ت ٦٧٨هـ) الذي قال «كنتُ يوماً بأغمات وريكة أدرّس بها، فوقعت مسألة فتباحث الطلبة فيها طويلاً، فكان في المجلس رجل يجلس في آخر الناس، وأدخل رأسه في جيبه، فلما طال الكلام بين الطلبة في المسألة رفع رأسه وتكلّم وقال: يا أبا عبد الله، عندك آلة العبادة، ولكن لا تشتغل بها ولم تعمل بما عندك من العلم، فأعرضتُ عنه، فأدخل رأسه في جيبه ساعة ثم رفع رأسه وقالها ثانية، فغاظني كلامه، وقلت في نفسي: ما الذي يقول هذا؟ وهل ثمّ شيءٌ يُتَقَرَّب به إلى الله تعالى غير العلم؟ ثم أدخل رأسه في جيبه فقالها ثالثة، فأضرّني كلامه جداً، وتغيّرتُ لما أكون أزعم أني على أحسن حالة، فلما تفرّغت مما كنت فيه من القراءة دعوت الله لمن حضر وانصرفوا، فقلت للرجل: سألتك بالله إلا ما كتبت لي اسمك حتى

أعرفه، فقال: أقسمتَ عليّ بالله وأنا لا أعرف أن أكتب شيئاً، ولكن اذهب إلى أمك فهي على الرحيل، وهي منتظرة إليك، ثم صاح: الله، وطار في الهواء، وقال: هذه آخر رؤية تراني وأراك إلى يوم القيامة. وإذا بلغ الرجل هذا المبلغ وأنا أظن [أني] على شيء فلقد أفنيتُ عمري في البطالة. ثم سرتُ إلى داري فوجدتُ أمي كما وصف، فقالت لي: يا محمد، وما الذي حبسك عني وأنا منتظرة إليك وقد حان الرحيل؟ فأوصتني على من يغسلها ويحفر قبرها ومن يلحدها، ثم قالت: ما هذا الوقت؟ قلت: وقوف الشهر، ثم قالت: اتركني ساعةً أستريح، فقامت وتوضأت وجعلت تركع حتى أذّن المؤذن، ثم جئت أمي فوجدتها قد ماتت رحمة الله عليها، فأمرتُ بحفر قبرها واشتغلتُ بتجهيزها حتى أوريتها التراب، ورجعت إلى الدار فقفلت عليها بقفل، وانصرفت إلى السياحة، فهذا كان سبب دخولي في طريق التصوّف»[1]. فكرامةُ الرجل جاءت لتنقل الشيخ من حقلٍ معرفي إلى حقلٍ معرفي آخر، لأن الشيخ أيقن أن علمه لم يُكسبه المزايا التي تحلّى بها الرجل الآخر مع أنه أميٌّ لايكتب، فكان هذا سبباً للسياحة طلباً للعلم الذي مكّن الأمّيّ من الطيران في الهواء ومعرفة ضرب من الغيب، حين علم بأن أم الشيخ تُحتضر.

وليست كل معرفة جزءاً من الحقيقة، فالمعارف أنواع. ولكنّ معظم النصوص التي يتجلّى فيها هذا الوجه تتكلّم على معرفة محدَّدة داخل إطار القداسة، ألا وهي المعرفة الفقهية التي هي جزأ لا يُجتزأ من الدين. فمن ذلك ما عُرف عن موسى الطيار الذي كان يطير إلى أبي مدين شعيب

(١) ابن إبراهيم، العباس، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ٢٥٥/٤ - ٢٥٦.

ليسأله مسائل فقهية. يقول أبو مدين(ت٥٩٠هـ) "سمعت برجل يُسمى موسى الطيار يطير في الهواء ويمشي على الماء، وكان رجل يأتيني عند صدع الفجر فيسألني عن مسائل لا يفهمها الناس فوقع ليلة في نفسي أنه موسى الطيار الذي أسمع به. وطال عليّ الليل في انتظاره، فلما طلع الفجر نقر الباب رجل فإذا هو الذي يسألني فقلت له: أنت موسى الطيار فقال نعم، ثم سألني وانصرف. ثم جاءني مع رجل آخر فقال لي: صلينا الصبح ببغداد وقدمنا مكة فوجدناهم في صلاة الصبح فأعدنا معهم، وجلسنا حتى صلينا الظهر، وأتينا بيت المقدس فوجدناهم في الظهر، فقال لي صاحبي هذا: نعيد معهم، فقلت: لا، فقال لي: ولم أعدنا الصبح بمكة؟ فقلت له كذلك كان شيخي يفعل وبه أمرنا، فاختلفنا وأتيناك للجواب. فقال الشيخ أبو مدين: فقلت لهما: أما إعادة الصبح بمكة فإنها بها عين اليقين وببغداد علم اليقين، وعين اليقين أقوى من علم اليقين، وصلاتكم الظهر بمكة، وهي أم القرى، فلذلك لا تُعاد في غيرها، قال: فقنعا به وانصرفا "[1]. فموسى الطيار صلى مع صديقه الصبحَ في بغداد، وكرّراها في مكة، ثم صلّيا الظهر في مكة ولم يعيداها في بيت المقدس. فهما إذن ممن تُطوى لهما الأرض، إذ زارا بغداد ومكة وبيت المقدس مابين صلاة الصبح وصلاة الظهر. وقد أفادتهما زيارة أبي مدين حكماً فقهياً في الصلاة، أم العبادات. ومعرفةٌ تتعلّق بهذا القدر من القداسة لا يحسن بها أن تكون هزلاً أو خيالاً محضاً، لأن الإطار العام للحضارة الإسلامية لا يقبل مثل هذا الأمر، لما فيه من مساس بقداسة العبادات. فالنص يُحقق، إذن، ما يجعل المتلقي مستعداً لتقبله على الحقيقة، هذا

---

(١) ابن مريم، أبو عبدالله محمد الشريف المليتي، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص١١٢ - ١١٣.

ناهيك عما للمعرفة - بشكل عام - من مكانة في الحضارة الإسلامية، فهي التي بسببها بان فضلُ آدم على الملائكة عليهم السلام، واستحق بموجبها أن يكون خليفة الله على أرضه. قال تعالى: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال إني أعلم مالا تعلمون◆ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين◆ قالوا سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم◆ قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلمّا أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون»[1].

وتختلف معارف المناقب عن معارف المعراج في خلوها من أي معرفة تتعلّق بتفسير أسرار الكون أو أسرار الغيب، ولعل سبب ذلك يرتدّ إلى طبيعة المعراج وطبيعة الشيخ الأكبر ابن عربي معاً؛ فالمعراج - في معناه المباشر - هو زيارةٌ لأسرار الكون وسماواته السبع. وتعدّ المعرفة أحد أهم أهدافه، جرياً مع (المعرفة) التي تلقاها الرسول ﷺ في معراجه. فكان المعراج فرصة، إذن، تتيح لابن عربي البحث عن إجابات لأسئلته الغزيرة وشغفه المعرفي ذي الطابع الفلسفي. أما المناقب فهي في مُجملها ذات طابع اجتماعي، والسمة الشفاهية فيها - التي كانت المرحلة الأولى من رحلتها نحو التدوين - لا تسمح بالإيغال في معارف فلسفية ذات طابع غيبي، إذ المهم بالنسبة للشرائح الاجتماعية التي كانت تتناقل الكرامات هو الواقعة اللامألوفة التي تزيد من تعلّقهم بشيخهم وتملأ قلوبهم بطمأنينة تجاه

(١) سورة البقرة، الآيات (٣٠ - ٣٣).

اعتقادهم الديني. أما نصوص المعراج فيمكن القول: إن رحلتها الشفاهية تكاد تكون معدومة، لأن مدوّنها هو السالك نفسه، ابن عربي. وهذا ما سمح بالإيغال في المعرفة الفلسفية والغيبية دونما أي حرج.

والوجه الثالث من وجوه الحقيقة هو تأطير الأحداث بإطارٍ من الواقع نفسه، بحيث تبدو واقعةً داخل أسواره وقوانينه لا خارجها، مما يوحي أيضاً بوجودها داخل الحقيقة. وهذا ما يزيد حيرة المتلقي الذي يُفاجأ بحدث غير مألوف له صفة الوقوع على الحقيقة. جاء في جذوة الاقتباس عن كرامةٍ للشيخ يعلا أبي يد (ت ٥٧٧هـ): «قال ابن عبد الكريم الكتاني... أخبرني الشيخ أبو محمد قاسم بن محمد القيسي، قال اجتمعت ليلة مع الشيخ أبي يد في دار أحمد الخضار عند جامع عدوة الأندلس من فاس، ومعنا ابن الهزال، وكان من الصالحين، ومعنا غيره من الإخوان الفضلاء، قال أبو محمد وتقدّمت للصلاة بهم أعني صلاة النافلة، فبينا نحن في الصلاة إذ صاح الشيخ أبو يد وسقط إلى الأرض، فلما فرغنا من الصلاة قال أبو يد لأبي العباس الخضار: رأيت وجهك منحرفاً عن القبلة وأنت تقول بُرنسي بُرنسي، فلولا أن الخضر رضي الله عنه أمر فلاناً أن يردّ وجهك للقبلة لبقيتَ كذلك، فقال: كانت مني التفاتة للشريط الذي علق عليه البرنس فلم أره، فقلت في نفسي: من أخذه؟ حتى ذكرتُ أن أخي أخذه»[1]. يُعيّن النصُّ دار أحمد الخضار – عند جامع عدوة الأندلس من فاس – مكاناً لاجتماع عدد من الصالحين لتأدية الصلاة. والصلاة هي صلاة نافلة لافرض. وكأن النص يسعى منذ البداية إلى تأكيد ولائه للواقع – عبر تحديد مكان معروف وشائع – وللمنطق – من خلال التأكيد على

(١) ابن القاضي، جذوة الاقتباس، ٢/٥٦٢.

أن الصلاة في بيت الخضار لا في المسجد لها ما يسوّغها، إذ هي صلاة نافلة لا صلاة فرض - ثم يشرع الجمعُ بالصلاة إلى أن تحدث الواقعة اللامألوفة، حين يصيح الشيخ أبو يد ويسقط على الأرض. والحدث اللامألوف هو أن أبا يد علم بانشغال فكر الخضار، وهو في الصلاة، ببرنسه الذي افتقده. وهو أمر أكّده الخضار عندما فرغ من صلاته، ولكن الشيء الذي لم يؤكده أحد أن (الخضر) هو الذي أمر أحدهم برد وجه الخضار إلى القبلة، و إلا بقي منحرفاً عنها إلى أمدٍ غير معروف. فالملاحظ أن النص طوّق الحدث اللامألوف بسياج من الواقع والمنطق والقداسة أيضاً؛ فبعد تحديد المكان وهدف الاجتماع فيه دون غيره شرع الجميع في الصلاة. والصلاة ركنُ الدين الأساسي. والحادثة جرت أثناء القيام بهذا الركن، مما يشي بأن الحدث اللامألوف لا يخرج عن إطار القداسة نفسه. ثم تأتي خاتمة النص بتأكيد الخضّار لصدق رؤية أبي يد. وكأنّ النص يؤكد بنفسه صدق ما جاء فيه. ومثل هذا التأطير للأحداث يكفل للنص علاقة مع الحقيقة بوجه ما؛ فإذا كان الحدث قد تم ضمن إطار واقعي ومنطقي وقدسي فهو بالضرورة ينتمي إلى دائرة الحقيقة. وهذا الضرب من تأطير الأحداث بسياج واقعي وقدسي نجده في غير قليل من المناقب[1].

الوجه الرابع هو سرّية النصوص؛ فقد جرت العادة في السر أن يكون ضرباً من الحقيقة الواقعية التي يحسُن كتمانها، لما سيترتب على كشفها من تأثيرٍ قد لا تُحمد عقباه. فلا يكون سراً إلا الشيءُ الخطير الذي يُخشى افتضاحه. غير أن نصوص المناقب أسرارٌ من نوع خاص. كشفُها أشبه باكتشاف كنز مخبوء. والكنوز نوع من الأسرار تُصان حتى لا تُعرف فتعمّ

(١) ينظر: ابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوّف، ص ١٩٨ - ١٩٩، ٢٦١.

الفائدة وتتجزّأ بعد أن كانت خاصة بصاحب الكنز فقط. ولكنّ مطلب الكتمان في المناقب ليست غايته تخصيص الفائدة بقدر ما هو الخوف على مبدأ الولاية الذي يقتضي كتم الكرامات. ولذلك نلاحظ أن كثيراً من الكرامات شاعت بعد موت من تُنسب إليه، وذلك بطلب شخصي منه. قد يكون الطلب واضحاً في متن النصوص وقد لا يكون، وهو الأعم الأغلب. فمما جاء في التشوُّف: «قال إسماعيل: حدثني يخلف بن تادكو الهسكوري المعلم بمسجد الأحسن قال: مربي عبد الخالق فقال لي: عزمت على زيارة أبي عبد الله فاذهب معي إليه. فلما وصلنا إليه نزلنا عنده وكانت عادته ألا يبيت مع أضيافه، فإذا أحضر لهم ما يحتاجون تركهم في مكانهم وانصرف عنهم. فلما كان وقت السحر جاء أبو عبد الله إلى البيت الذي بتنا فيه. فقال لعبد الخالق: اذهب بنا لنتوضأ من البحر. فذهبا. فتبعتهما إلى أن وصلا إلى البحر. فدخلا فيه وهما يمشيان على الماء، فأردت أن أتبعهما، فغلبني الماء فوقفت. فالتفت إلى عبد الخالق فقال لي: ارجع واجلس على الشط حتى نرجع. فقال له أبو عبد الله: مع من تتكلم؟ فقال له: تبعنا يخلف فأمرته أن يرجع وينتظرنا حتى نرجع. فقال له أبو عبد الله: وهل تبعنا إلا لينال من بركتنا. فقال لي: يا يخلف.. تعال. فتبعتهما أمشي معهما على الماء إلى أن وصلنا جزيرة في البحر. فدخلنا فيها إلى أن وجدنا عيناً من الماء. فتوضأنا منها. فقال أبو عبد الله: هذه العين هي عين فطر ورثتها عن أبي عن جدّي وأرجو أن تورّث عني، وبهذه العين سمّيت قريتنا، وأنت يا يخلف قد شاهدت ما شاهدت فاكتم علينا حتى نموت. فلم أحدث بذلك أحداً حتى ماتا»[1]. فالسطر الأخير من

---

(١) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص٢١٠ - ٢١١. ويُنظر أيضاً في كتم الكرامات: ص١١٦، ١٣٣.

النص يبدو واضحاً في دلالته على سرية المنقبة، فصاحباها طلبا كتمانها إلى ما بعد مماتهما. والتزم المؤتمنُ على السر بعهده، فلم يفش بها إلا بعد رحيلهما. فالمشي على الماء خرق لسنة طبيعية، وهو دليلُ صلاحٍ وولاية. ولذلك لابد من كتمانه. ومما يوحي بأن كشف الكرامة يماثل اكتشاف كنز هو الإشارة إلى عين الماء الحلو الموجودة على مبعدة من شاطئ البحر داخل الجزيرة. فالماء هو الحياة، واكتشافه أهم من اكتشاف الذهب.

أما الوجه الخامس فهو الإشارة إلى أن الكرامات لا تأتي إلا بعد مسيرة طويلة وشاقة من الصبر والمصابرة، ومجاهدة النفس، والالتزام بالفرائض، والإكثار من التقرب إلى الله بالنوافل، والزهد بالدنيا. فهي إذن هدية من الله، بعد عمل شاق ودؤوب. وقليلة هي النصوص التي تشير إلى هذه المسألة، فلا يمكن تعميمها عليها جميعاً. فمن ذلك منقبة تنسب إلى الشيخ أبي المهدي وين السلامة (ت٥٦٠هـ)، قال ابن الزيات: "حدثني داود بن عبدالخالق قال: حدثني وين الخير قال: كنت بمسجد أبي مهدي أدرس فيه القرآن. فكان يقعد عندي ويدلني على طريق الآخرة. فجاءه ليلة بعض إخوانه. فلما صلينا العتمة تأخرا في المسجد إلى أن انصرف الناس. فخرجا من أحد أبواب المسجد. فشدّا على أنفسهما أثوابهما وتحزّما تحزم الأجَراء للخدمة وتلثما. فرأيتهما وثبا من الأرض كهيئة الغرانيق الثقيلة تطير على وجه الأرض. وما زالا يعلوان في الهواء حتى غابا عنّي. فانكسرت انكساراً عظيماً ونالتني حسرة القصور عن أحوال الرجال وتكاسلت عن القراءة وبقيت مفكراً طول ليلتي. فلما كان وقت صلاة الصبح، صلى معنا أبو مهدي مع صاحبه صلاة الصبح. ثم جاءني وقعد عندي على عادته. فرآني منكسراً متكاسلاً عن القراءة. فقال لي: مالك لاتقرأ؟ فسكتّ. فقال لي: لعلك رأيتنا البارحة. فهملت

عيناي بالدموع. فقلت له: رأيتكما وأريد أن أصحبكما إذا ذهبتما. فقال لي: يا بُنـي، إن الفرخ إذا نبت زغبه لم يطر مع الطيور حتى يكمل نبات ريشه. فلما كان ذات ليلة، قال لي: اذهب إلى فلان بمسجد تاتوريت وهو ببلد بني سمائل فقل له أن يأتيني لأصلي معه الصبح الآن. وبينهما مسيرة يومين، وقد قرب طلوع الفجر. قال: فقلت في نفسي: كيف يمكن هذا؟ ثم تذكرت أحواله، فمشيت وتبعني وودعني ورجع. فمشيت قليلاً وأدركني شبه سنة. فما شعرت إلا وأنا أعاين مسجد تاتوريت. فخرج إلي منه رجل وقال لي: بعثك إليّ الشيخ أبو المهدي؟ فقلت له: نعم، وأمرني أن أُعلمك أن تصلي الآن معه بمسجده صلاة الصبح. فقال لي: تقدم إليه. ودار حوالي المسجد وغاب عني. وانقلبت راجعاً. فأصابني أيضاً شبه السنة فإذا أنا على قرب من مسجد أبي مهدي. فدخلت المسجد فوجدت أبا مهدي وصاحبه في المسجد يتحدثان وقد صلّيا صلاة الصبح. فصلّيت وظننت أني قد لحقت بالشيخ. فأتيته. فقال لي: يا بني، أرأيت بعض ما يراه الرجال؟ فقلت له: يا سيدي وعسى أن أصحبك في مسيرك إذا سرت إلى مكان. فقال لي: يا بني، إذا طار الطائر الصغير قبل استكمال نبات ريشه مع الطائر الوافر الريش فإنما يصبر ميلين ويسقط في القفر فتلتقطه الرعيان. وإن الرجال ليصلون إلى مواضع لو طارت الطيور إلى أن يسقط ريشها وينبت لها ريش آخر فطارت حتى يسقط وينبت لها ريش آخر ما وصلتها، ويصلها عباد الله في طرفة عين"[1]. فالمريد وين الخير أراد أن يفعل مثلما يفعل شيخه أبو مهدي في طيرانه إلى السماء. ولكن شيخه نبّهه إلى أنه مازال صغيراً كفرخ الطير الذي لا يستطيع أن يُحلّق مع سربه إلا بعد أن يكتمل ريشه. فما رآه من قدرته على الطيران إنما هو

---

(١) ابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوّف، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

محصّلة لرحلة طويلة من العلم والعمل. وعندما ظن المريد وين الخير أنه قد لحق بقدرات شيخه، حين عبر مسافة يومين بسرعة خارقة، عاد شيخُه من جديد ليؤكد له أن الوقت لم يحن بعد ليطير كطيرانه، وإلا فإنه سيسقط في الطريق، فليست له، بعدُ، قُدرة شيخه على التحمّل. فالنص ينبّه، في بَدْئِه ومنتهاه، أن الكرامات ضرب من المجاهدة لا تتحصل إلا بالكد والعمل. فما بالك بأمرٍ يأتي بالصبر والزهد والإكثار من الطاعات.. أليس حقيقاً به أن يكون جزءاً من الحقيقة، مادام الطريق إليه تمّ بوسائل هي من جنس العبادات!!

ويمتاز الوجه السادس بأنه أكثر حضوراً في نصوص المناقب منه في نصوص المعراج. وهو الإحالة إلى المقدّس. ففي المعراج هناك إحالة إلى المقدّس من خارج النص، من موقعه في النسق الثقافي للحضارة الإسلامية، بحكم أن المعراج الصوفي هو محاكاة لمعراج الرسولﷺ. وقد نجد هذه الآلية داخل النص، أحياناً، عند الكلام على العلوم التي يستفيدها السالك في معراجه، فهناك أكثر من إشارة إلى مشابهة هذه العلوم لعلومٍ كانت قد ارتبطت بأسماء صحابة مشهورين. غير أننا في نصوص المناقب نلاحظ وجهاً آخر لهذه الإحالة، وهو يتجلّى عبر آليتين:

الأولى هي إحالة الحدث اللامألوف إلى المقدّس - سواء في ذلك القرآن الكريم أو الفقه - يؤيده ويُعزّز حقيقته. واللافت أن معظم المناقب التي تستعمل هذه الآلية هي مما ذكره الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي. وكأنه بحسّه الفلسفي الصوفي يأبى إلا أن يُحلّل ويقارن ليثبت للمتلقي، بالدليل، صدق المنقبة. فمن ذلك ما جاء في الفتوحات عن امرأة "رأت في المنام كأن القيامة قد قامت وأعطاها الله ورقة شجرة فيها مكتوبٌ عتقُها من النار، فمسكتها في يدها واتّفق أنها استيقظت من نومها والورقة قد انقبضت

عليها يدها ولا تقدر على فتح يدها وتحس بالورقة في كفّها، واشتد قبض يدها بحيث أنه كان يؤلمها، فاجتمع الناس عليها وطمعوا أن يقدروا على فتح يدها فما استطاع أحد على فتح يدها، [وهُم] مِن أشدّ ما يمكن من الرجال، فسألوا عن ذلك أهل طريقنا فما منهم من عرف سر ذلك. وأما علماء الرسم من الفقهاء فلا علم لهم بذلك. وأما الأطباء فجعلوا ذلك لخلطٍ قويٍّ انصبّ إلى ذلك العضو فأثر فيه ما أثر. فقال بعض الناس: لو سألنا فلاناً، يريدون إياي ربما وجدنا عنده علماً بذلك، فجاؤوني بالمرأة وكانت عجوزاً ويدها مقبوضة قبضاً يؤلمها، فسألتها عن رؤياها فأخبرتني كما أخبرت الناس. فعرفتُ السبب الموجب لقبض يدها عليها، فجئت إلى أذنها وساررتها فقلت لها: قرّبي يدك من فمك وانو مع الله أنك تبتلعين تلك الورقة التي تحسين بها في كفك، فإنك إذا نويت ذلك وعلم الله صدقك في ذلك فإن يدك تنفتح. فقربت المرأة يدها من فيها وألزقته وفتحت فاها ونوت مع الله ابتلاع الورقة، فانفتحت يدها وحصلت الورقة في فمها فابتلعتها، وانفتحت يدها. فتعجب الحاضرون من ذلك، فسألوني عن علم ذلك، فقلت لهم: إن مالك بن أنس إمام دار الهجرة اتفق في زمانه وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وكان يقرأ الفقه على شيوخته، وكان ذا فطنة وذكاء فاتفق في ذلك الزمان أن امرأة غَسلت ميتةً فلما وصلت إلى فرجها ضربت بيدها على فرج الميتة وقالت: يا فرج ما أزباك! فالتصقت يدها بالفرج والتحمت به فما استطاع أحد على إزالة يدها، فسئل فقهاء المدينة ما الحكم في ذلك؟ فمن قائل بقطع يدها، ومن قائلٍ يُقطع من بدن الميتة قدر ما مسكت عليه اليد، وطال النزاع في ذلك بين الفقهاء؛ أي حُرمة أُوجب علينا، حُرمة الميت فلا نقطع منه شيئاً أو حُرمة الحي فلا يُقطع. فقال لهم مالك: أرى أن الحكم في ذلك أن تُجلد الغاسلة حدّ الفِرية، فإن كانت

افترت فإن يدها تنطلق، فجُلدت الغاسلة حد الفرية فانطلقت يدها، فتعجّب الفقهاء من ذلك ونظروا مالكاً من ذلك الوقت بعين التعظيم وألحقوه بالشيوخ. كما كان عمر بن الخطاب يُلحق عبد الله بن عباس بأهل بدر في التعظيم، لعظم قدره في العلم. ولما علمتُ أنا بما ألقى الله في نفسي أن الله غار على تلك الورقة أن لا يطلع عليها أحد من خلق الله، وأن ذلك سرٌّ خصّ الله به تلك المرأة، قلت لها ما قلت فانفتحت يدها وابتلعت تلك الورقة "[1]. فالحدث اللامألوف هو أن ما رأته المرأة في منامها ظهر حسًّا في الواقع، فالورقة التي فيها عتقها من النار بقيت في يدها بعد أن استيقظت. ولم تتوقف مسيرة اللامألوف عند هذا الحد، فقد حاولت المرأة فتح يدها ولم تستطع. واجتمع نفر من الناس ليساعدوها في فتح يدها فلم يفلحوا. وجاء الحل مفاجئاً وبعيداً عن القوة الحسية، فما هو غير نيّة صادقة تنويها المرة في دخيلتها فتنفك يدها. ولكنّ النص لم يتوقف هنا، بل أحال إلى واقعة مشابهة قام بها إمام فقيه - هو مالك بن أنس - لا صوفيٌّ صاحب أحوال. وكأن النص يريد أن يقول: إن الواقعة ضربٌ من الحقائق يستوي في معرفتها الفقيه والصوفي. فإذا وجد من لا يقبل الواقعة بحجة أنها نسبت إلى صوفي لا يرى نهجه، فإن حادثةً مماثلةً جرت مع فقيه وإمام معروف. ولم يقف النص عند هذا الحد، بل استعمل آلية الإحالة نفسها ليحيل النموذج المشابه (مالك بن أنس) إلى نموذج أكثر إيغالاً في إطار المقدس، وهو عبد الله بن عباس وعمر بن الخطاب، رضي الله عنهما. فبعد أن ماثل بين واقعة ابن عربي وواقعة مالك، قام بمماثلة مالك بابن عباس. وكأننا أمام سلسلة غير

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٥/١١٢ - ١١٣. ولمزيد من التمثيل يُنظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى) سفر (٣)، ص ٣٤٩ - ٣٥٠. و (مطرجي)، ٥/٢٥٠. والوصايا، ص٣١٦ - ٣١٧.

مقطوعة، تبدأ من ابن عباس وتنتهي بابن عربي. وهكذا يُجذّر ابن عربي موقعه داخل إطار المقدس بقوة. ويكون النص قد ربط الواقعة اللامألوفة بصوفي وفقيه وصحابي، وربط بين أزمنة مختلفة وسياقات معرفية مختلفة، ليجعل من الإطار القدسي دائرة تلف الجميع. وهذا من شأنه أن يكفل انتماء المنقبة إلى بوتقة الحقيقة.

الآلية الأخرى من الإحالة إلى المقدس تكاد تكون خاصة بالمناقب دون المعراج، ألا وهي استعمال ما عرف باسم (العنعنة) التي هي نقل النص عبر سلسلة من الرواة: (عن فلان عن فلان عن فلان) أو (حدثني فلان قال: حدثني فلان...). وهذه الطريقة استُعملت، في الأساس، لنقل (الحديث الشريف)، لأن سند الحديث ضروري للتحقق من صحة اكتمال السلسلة إلى النبي ﷺ دون انقطاع، وكذلك لمعرفة كفاءة رواة السلسلة، وهو الأمر الذي جُعل من أجله علم الجرح والتعديل(*). فالسند حلقةٌ مهمة من حلقات التثبّت من حقيقة الحديث. وهذا ما يجعل منه مظهراً من مظاهر انتماء النص إلى الحقيقة. ولعل هذا هو مبعث اهتمام المناقب بإثبات سلسلة رواتها؛ فتقديم المنقبة على أنها منقولة عبر سلسلة من الأشخاص - ذوي مكانة دينية بارزة - تنتهي عند من عاين الواقعة اللامألوفة أو الكرامة، يدفع عن المنقبة شبهة الانتماء إلى خارج أسوار الحقيقة؛ وذلك لابتعاد القول باجتماع رواتها على باطل. ومن جهة أخرى فإن استعمال آلية نقل الحديث الشريف، العنعنة، من أجل نقل المنقبة يوحي بالمماثلة بينهما، مما

(*) «الجرح عند المحدثين هو الطعن في راوي الحديث بما يسلب أو يخل بعدالته وضبطه. والتعديل: عكسه، وهو تزكية الراوي والحكم عليه بأنه عدل وضابط». عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، ص ٩٢.

يقرّب المنقبة من دائرة المقدّس. ويمكن أن نستدل على آلية العنعنة في بداية معظم نصوص المناقب. ومنها النصُّ الذي يورده ابن الزيات عن أبي حفص عمر الدغوغي (ت ٥٤٦هـ): «وحدثني محمد بن جلداسن بن عزوز بن أبي حفص قال: حدثني أبي، جلداسن، قال: حدثني أبي، عزوز، أن رجلاً من قوم أبي حفص جاءه في عام مجاعة وهو يحفر في الأرض. فقال له الرجل: هذه زكاة مالي قد خصصتك بها. فإذا على سرجه عَيْبَةٌ مملوءةٌ دراهم. فتغير وجه أبي حفص حين رأى ذلك فقال له: أردتَ أن آخذ منك ما أُحاسَب عليه. ولو أردتُ أن تكون داري هذه فضة لكانت، فنظر الرجل إلى جدرانها وقد انقلبت فضة، ثم قبض في التراب الذي كان يحفره، فإذا هو قد انقلب ذهباً. فانصرف عنه الرجل مرعوباً. فمرض شهرين، فكان أهله يعودونه ويسألونه عن سبب مرضه فيحدثهم بما شاهده من أبي حفص. وحدثني غير واحد عن أشياخه بهذه القصة»[1]. فالنص ينتقل عبر ثلاثة أجيال، الجد والأب والابن. وهذا ما يزيد من قيمة السلسلة، لصلة الرحم التي تربطها، ولأنها تتيح للرواة سماع النص أكثر من مرّة، بسبب كثرة الاجتماع[*]. ولكن اللافت حقًّا هو خاتمة النص، إذ ورد فيها قوله: (وحدثني غير واحد عن أشياخه بهذه القصة)، فللمنقبة، إذن، سلسلة

(١) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص ١٤١ - ١٤٢. ومن الأمثلة الأخرى ينظر: ص٣٤. والتادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص١٢٤. وابن إبراهيم، الإعلام بن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام، ٢٧٦/٤.

(*) تعدّ «رواية الرجل عن أبيه عن جده مما يُفخر به بحق، ويُغبط عليه الراوي. يقول أبو القاسم منصور بن محمد العلوي: (الإسناد بعضه عوالٍ وبعضه معالٍ. وقول الرجل: حدثني أبي عن جدّي، من المعالي) أي المكارم التي يُعتز بها». عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص ١٥٩.

أخرى للرواة غير السلسلة المذكورة. وهذا يحيل إلى (الحديث الشريف) الذي يُنقل بأكثر من سلسلة، فتزيد درجة مصداقيّته، فلا يرقى إليه الشك بسبب التواتر في نقله، وهو الحديث المتواتر(*)(**). ولا تقلّ السلسلة الأخيرة التي يشير إليها النص قيمةً عن السلسلة المنصوص عليها، إذ تتميز أيضاً بالتتابع من غير انقطاع، لأن ابن الزيات لم يكتف بقوله: (وحدثني غير واحد بهذه القصة) بل قال: وحدثني غير واحد عن أشياخه بهذه القصة). فهو يؤكد تتابع السلسلة، ويؤكد أيضاً صفة الناقلين.. (الأشياخ)، أي أن النقل تم بين مريدين وأشياخ. وهكذا يبدو النص محاطاً بمظاهر الحقيقة من كل اتجاه.

أما الوجه الأخير من وجوه الحقيقة في نصوص المناقب فهو (آلية الامتحان)؛ فكثير من النصوص يقوم على اختبار الولي في صدق ما يُنسب إليه أو ما ينسبه إلى نفسه من كرامات. فيكون النص، بمجمله، إثباتاً لصدق الولي في كراماته، لينتهي ذلك الذي كان في نفسه شك إلى الاقتناع والتسليم. والنص - بهذه الآلية - يُدخل المتلقي معه في عمليةٍ تماهٍ

(*) الحديث المتواتر «هو الذي رواه جمع كثير يُؤمَن من تواطؤهم على الكذب عن مثلهم، إلى انتهاء السند، وكان مستندهم الحس... ولا يشترط في رواة المتواتر مايشترط في رجال الصحيح أو الحسن من العدالة والضبط، بل العبرة بكثرتهم كثرة تجعل العقل يحكم باستحالة تواطئهم على الكذب». عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص ٤٠٤ - ٤٠٥.

(**) مما يدل على قصدية المشابهة بين نقل الكرامات ونقل الحديث الشريف ماورد عن بعض كرامات الأولياء أنها نُقلت نقل تواتر، مثل كرامات أبي يعزى وكرامات أبي إبراهيم إسماعيل الرجراجي، ينظر: ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص٢١٤، ٣٥٠.

مع الرجل الشاكّ ؛ لأن الشك موجود في قلب كلّ من يسمع الكرامات أو يقرؤها. وكأن ظهور الشك في النص هو تعبير عن شك المتلقي نفسه. والفائدة التي يجنيها النص من التماهي مع المتلقي هي في إمكانية أن يستمر هذا التماهي حتى نهاية النص حين يقتنع الشاك بكرامات الولي ويرضى به ولياً، فذلك إيحاءٌ للمتلقي أن يتبع تطوّر الشخصية التي تَماهى معها، فيكون شأنه كشأنها ؛ الرضى والتسليم. وكأن النص يعقد اتفاقاً مع المتلقي، قَبِل النصُّ بموجبه شكّ المتلقي في البداية، وعلى المتلقي أن يقبل التسليم للنص في النهاية. فمن مناقب الشيخ أبي يعزى (ت ٥٧٢هـ) ما نقله التادلي قال: «ذكر أبو يعقوب ابن الزيات عن أبي زكرياء يحيى بن محمد ابن مع الله الزناتي ... قال: سمعت أبا جعفر محمد بن يوسف الصنهاجي دفين تاغزوت، من بلاد تادلة يقول: قلت يوماً في نفسي: ما هذا الذي يصدر عن أبي يعزى؟ والله لأفعلنّ فعلاً لا يطّلع عليه إلا الله عز وجلّ حتى أنظر، أو قال حتى أعلم، حقيقة ذلك. وكنت أشاركه في كل ما أستفيده. فجمعتُ دراهم وقسمتها وأنا في البستان وحدي، ثم نظرت إلى عنقود عنب فوق شجرة فقلت: وددت أنه أكله الشيخ أبو يعزى، ثم مر بي حنش فقلت له: والله لئن عدتَ لأقتلنك. فخرجتُ فجاءتني امرأة فدفعت إلي خمسة دراهم فقالت لي: أعطها من يأتيك من المريدين. فأخذت من دراهم أبي يعزى خمسة دراهم وجعلت الدراهم التي أعطتني تلك المرأة فيها عوضاً عما أخرجته منها. فتوجهتُ من تاغزوت إلى إيرُكان، فدخلت دار أبي يعزى فوجدته يصلي في بيته. فلمّا سلم قال لي: يا محمود... أتستهزئ بي؟ فقلت له: ما ذاك؟ قال لي: ألم تقل في نفسك ما هذا الذي يصدر عن أبي يعزى، ثم نظرتَ إلى عنقود عنب فقلتَ: وددتُ أنه أكله أبو يعزى، ثم مر بك حنش فوعدته بالقتل

فظننته حنشاً، وإنما هو من مؤمني الجن. فناولته الدراهم فأخرج منها خمسة دراهم فقال لي: ما هذه دراهمي، هذه دراهم فلانة. وكنتُ عوجت أطرافها بأسناني، فإذا هي عينها، فرماها من الدراهم التي أتيته بها وشاطرتُه فيها. فعلمت حينئذٍ أن الذي يصدر منه إنما هو عن فراسة صادقة. وتبت إلى الله تعالى من سوء الظن به»[1]. فأبو جعفر أراد أن يمتحن الشيخ الولي أبا يعزى فخلط دراهم المرأة - بعد أن علّمها - مع دراهم أبي يعزى، ليعلم صدق حاله. لكن النتيجة كانت مفاجئةً لأبي جعفر، لأن أبا يعزى لم يعلم، فقط، دراهم المرأة من دراهمه، بل علم أيضاً ماحدَّث به أبو جعفر نفسه، وعلم كلامه مع الحنش، أي أن الشيخ أبا يعزى قدّم له أكثر مما كان يرجو. ولذلك قال أبو جعفر في ختام النص: (تبت إلى الله تعالى من سوء الظن به). وكأن ما فعله - من شكّه بأبي يعزى - ذنبٌ يحاسبه الله عز وجل عليه، ويوجب التوبة عنه. وهذه إشارة مهمة للمتلقي في أن يتبع نهج أبي جعفر فيتوب من سوء الظن بالأولياء ويستغفر ربه.

---

(١) التادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ١٢٤ - ١٢٥. والنص نفسه يرد عند ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص ٢٢٠ - ٢٢١. ولمزيد من الأمثلة ينظر: المعزى، ص ١١٥ - ١١٦، ٢٥٤ - ٢٥٦. والتشوف، ص ٣٢٥، ٣٤٠. وابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (٣)، ص ١٨٣ - ١٨٤.

مظاهر (اللاحقيقة) في نصوص المناقب

لقد بدا واضحاً – حتى الآن – أن المظاهر التي يحاول النص من خلالها أن يوغل داخل أسوار الحقيقة لا تمس الوقائع في النص، سواء منها الوقائع الطبيعية الواقعية أو الوقائع الخارقة التي تجعل من النص كرامة أو منقبة. فمُجملُ مظاهر الحقيقة تتعلّق بمتمّمات النص، كما كان الحال مع نصوص المعراج. وهذا يعني بقاء الوقائع ذاتها خارج المساءلة حول انتمائها إلى الحقيقة. ومن هذه الزاوية تعلن مظاهر اللاحقيقة عن وجودها.

وتتميز الوقائع الخارقة للمألوف بأن لها طبيعتين متناقضتين، ولكنْ غير مجتمعتين. والذي يُحدّد وجودَ إحداهما وغيابَ الأخرى هو موقفُ المتلقي الذي يتأسس على موقع النص داخل الحضارة الإسلامية، أهو منقبة أم نصّ أدبي تخييلي.

فإذا كان النص منقبةً فوقائعه ذات منحيين:

- وقائع مألوفة تُفسَّر بقوانين الواقع وتقع ضمن دائرة الحقيقة.
- ووقائع غير مألوفة لا تُفسَّر بقوانين الواقع ولكنها تقع ضمن دائرة الحقيقة.

أما إذا لم يكن النص منقبةً فوقائعه تكون:

- وقائع مألوفة تفسَّر بقوانين الواقع وتقع ضمن دائرة الحقيقة.
- ووقائع غير مألوفة لا تفسَّر بقوانين الواقع ولا تقع ضمن دائرة الحقيقة.

فالمشتَرَك بين الحالين هو الوقائع المألوفة التي تنقاد إلى قوانين الواقع، وتنتمي أيضاً إلى الحقيقة. ولكنّ المختلف هو الوقائع اللامألوفة التي تكون تارة ضمن الحقيقة - إذا كان النص منقبة - وتارة خارج أسوار الحقيقة - إذا لم يكن النص منقبة - فالوقائع نفسها تقبل أن تكون حقيقة وتقبل أن لا تكون. وهذا ما يجعلنا نقول إن لها طبيعتين متناقضتين، البتُّ بوجود إحداهما يُلغي وجود الأخرى، بالضرورة. والسبب في تغيّر الموقف من الوقائع كلما اختلف موقع النص هو المعيار الذي تقاس به الحقيقة؛ فعندما يكون النص منقبةً يكون المعيار من داخل النسق المقدّس الذي ينتمي إليه النص، وهو القدرة الإلهية التي لا يُعجزها شيء، ويمكن أن تخرق قانوناً طبيعيًّا، خرقاً مؤقتاً، من أجل ولي من الأولياء. فانتماء الواقعة إلى اللامألوف - على هذا الأساس - لن يعني خروجها على الحقيقة. أما إذا نُزعت صفة الكرامة عن النص فإن معيار الحقيقة يصبح قوانين الواقع المألوف، وبالتالي فإن أي خروج عليها يؤدي إلى الخروج عن إطار الحقيقة، بالضرورة.

فالحديث عن مظاهر اللاحقيقة مرهون، إذن، باتّخاذ قوانين الواقع معياراً للحقيقة؛ لأن وجود هذه الظاهرة وجودٌ مشروط، لتعلّقها بالوقائع لابمتمّماتها - كما هو الحال في مظاهر الحقيقة. وعلى هذا يمكن أن نضع مظاهر اللاحقيقة ضمن ثلاثة مسارات، هي نفسها التي في نصوص المعراج - مع اختلاف الأمثلة فقط:

أ - الوقائع: مثل الطيران في الهواء أو المشي على الماء أو معرفة الغيب.

ب - الشخصيات: مثل الشخوص الروحانية أو الخضر عليه السلام أو الجن أو الملائكة أو تلك التي تفارق حالتها الواقعية، من حيوانات ونباتات وجمادات.

ج - القوانين: ومثالها تغير شروط الزمان والمكان والعلاقات بين الأشياء.

ومن اجتماع مظاهر الحقيقة واللاحقيقة يتحقق لنصوص المناقب شرط التجاور، ولكن بطريقة خاصة تتفق وطبيعة الحضارة أو النسق الثقافي الذي تنتمي إليه نصوص المناقب؛ فلم يعد مبدأ التجاور قائماً على (الواقعي والمتخيل) بل (الحقيقي واللاحقيقي)، ولكن النتيجة واحدة.. تجاور عالمين متناقضين. وهذا ماينتج عنه التردد الذي هو عماد القول بمفهوم العجائبي.

ومن عناصر العجائبي المهمة (مبدأ التردد)(*)، ذلك أن العجائبي لا يدوم «إلا زمن تردد... [فعندما] يتخذ القارئ هذا الحل أو الآخر... يخرج من العجائبي»[1]. فأي قرار يتخذه المتلقي سيذهب بالنص إلى أحد الجنسين المجاورين، (الغريب) أو (العجيب). والحقيقة أن التردد والحيرة يحضران بقوّة في نصوص المناقب، لأن المتلقي يقع فيها بين احتمالين كلاهما ممكن؛ فالنص يُمكن أن يكون كرامةً، فتكون الوقائع حينئذٍ ضرباً من الحقيقة. وكذلك يقبل النص أن تكون وقائعه غير حقيقية، في حال تم نفي صفة الكرامة عنه، لعلةٍ ما.

(*) يرى كريس بالديك أنه تردد غير منته أو غير قابل للحل، ينظر:

Baldick, Concis Dictionary of Literary Terms, P: 81.

على حين يتكلم (فولر) على الحيرة بدلاً من التردد، ينظر:

Fowler, A Dictionary Of Modern Critical Terms, P: 88- 89.

(١) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٥٧.

ويكتسب التردد في نصوص المناقب - كما هو الحال في نصوص المعراج - خصائص جديدة مغايرة لخصائصه عند تودوروف(*) ؛ فهو هنا يتعلّق بـ (نوع النص) لا بنيته الداخلية كما هو الحال عند تودوروف. فنوع النص هو الذي يفرض التردد وليس آليات الحكي (أو القص). كما أن التردد في نصوص المناقب احتمالٌ كغيره من الاحتمالات وليس محطة للتفكير تؤدي بالضرورة إلى اتخاذ قرار يلغي العجائبي لمصلحة (الغريب) أو (العجيب)، لأن التردد هنا قرارٌ بحدّ ذاته. وعند تودوروف كان عماد التردد أن المتلقي حائرٌ بين تفسير النص بقوانين جنس (الغريب) التي تنقاد إلى الواقع، وبين تفسيره بقوانين جنس (العجيب) التي لا تنقاد إلى الواقع. ولذلك كان العجائبي مهدّداً بالزوال دائماً [1]. أما في نصوص المناقب فإن التردد احتمال ثالث يقول بتوازي الخيارات، وذلك من خلال تبني فكرة إرجاء البتّ في طبيعة النص إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وتُنصب موازين العدل للناس، فيستبين حينئذٍ الحق من الباطل. فلم يشأ المتلقي أن يبتّ في طبيعة الوقائع، بسبب ما قد يجره عليه هذا البتّ من إثم هو في غنىً عنه ؛ فلو نفى صفة الكرامة عن النص، وكان النص كرامة حقيقية، يكون المتلقي قد ارتكب إثماً بحق الولي. ولو قبل المتلقي النصَّ بعدّه كرامة، ولم يكن النص كذلك على الحقيقة، يكون المتلقي قد ارتكب إثماً

(*) كنا قد فصّلنا الكلام على الفرق بين التردد عند تودوروف والتردد في نصوص الكرامات. ولذلك سنكتفي هنا بما هو ضروري فقط. وللوقوف على تفصيل ذلك ينظر: مبحث (عناصر تحقق العجائبي في نصوص المعراج).

(1) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص٥٧، حيث العجائبي جنس متلاشٍ دائماً.

حين ولّى من لا تجوز فيه الولاية. ولذلك آثر المتلقي إرجاء البت في طبيعة النص، واختار أن يبقى النص في مساحة الحيرة والتردد.

ولعل السبب الأساسي الذي جعل للتردد معنى خاصًا في نصوص المناقب - ومثلها نصوص المعراج - يختلف عن معناه عند تودوروف يعود إلى اختلاف طبيعة النصوص بين الحالين؛ فعند تودوروف كانت النصوص أدبية محضة، ليس لها حقيقة خارج أسوار النص، على حين تتميز نصوص الكرامات (المناقب والمعراج) بأن حقيقتها تمتد إلى خارج النص، إلى التاريخي والمقدّس والواقعي. وهذا ما يجعل الكرامة تقع على الحافة بين الأدب والتاريخ والسيرة والمقدّس(*).

وثمة خصوصية أخرى في مسألة التردد، تغاير مقولات تودوروف، ولا نجدها في نصوص المعراج. فعند تودوروف قد يكون التردد ممثَّلاً لدى شخصية من داخل النص، يتماهى المتلقي مع ترددها، ولكن مع الإشارة إلى أن هذا التمثيل ليس شرطاً ضرورياً، كما أنه ليس سمةً أساسية، فقد يكون التردد حاضراً في النص وقد لا يكون، ولم نجد في نصوص المعراج أي أثر لهذا التمثيل. غير أن نصوص المناقب تقدّم شكلاً جديداً له، هو ما أشرنا إليه في مظاهر الحقيقة على أنه (آلية الامتحان)؛ إذ يظهر شخص في بداية النص يُشكّك في صحة ما يجري على يدي الولي من خوارق، ويتردد في قبولها على الحقيقة. ولذلك يقوم بامتحان الولي ليختبر صدق ما يُنسب إليه. وهذه الخطوة لا نجدها في نصوص العجائبي عند تودوروف، إذ تكتفي الشخصيات بالتردد في قبول الوقائع دون أن تخطو نحو اختبارها. ومن جهة أخرى تنتهي

(*) يتبنى عبدالله عتو مثل هذا الرأي، ينظر: مشكل المنهج في قراءة بعض الكتابات المنقبية بالمغرب، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

نصوص المناقب كلها – التي تظهر فيها آلية الامتحان – إلى توبة الشّاكّ المتردد عن شكّه وتردده، ليتحول إلى مُعتقِدٍ بحقيقة كرامات الشيخ أو الولي. وهذه أيضاً خطوةٌ لا نجدها عند تودوروف، بسبب اعتقاده أنها تؤدي إلى اختيار تفسيرٍ محدَّدٍ للوقائع يُخرج النص من جنس العجائبي إلى جنس (العجيب)، فلا يجب أن ينتصر النص – عند تودوروف – لتفسيرٍ على آخر، لأن في ذلك إيذاناً بانتهاء التردد عند المتلقي الذي لا يملك سوى بنية النص نفسه لتكون معيناً له على اتخاذ القرار. على حين يبدو الأمر مختلفاً في نصوص المناقب، فمعظم النصوص – إن لم يكن كلها – يُقرّ صدق كرامات الولي، ويقبل الوقائع الخارقة بعدّها جزءاً من الحقيقة، ومع ذلك لا يتأثر المتلقي بهذا التفسير الذي يتبنّاه النص، لأن تردد المتلقي لا يتعلّق ببنية النص الداخلية فقط، بل بنوع النص والموقع الذي يحوزه داخل النسق المعرفي للحضارة الإسلامية، وذلك بسبب ما ذكرناه من اختلافٍ بين انتماء النصوص – التي أقام عليها تودوروف دراسته – إلى الأدب المحض، مما يجعل حقيقتها نصّيّةً فحسب، لا تُجاوز أسوار النص، وبين تعدّي الحقيقة، في نصوص المناقب، لأسوار النص، لأنها ليست نصوصاً أدبيةً محضة.

وكلام تودوروف على مآل التردد في النص يسلب المتلقي دوره الذي كان قد أناطه به؛ فإذا كان تودوروف يرفض أن يتبنى النص تفسيراً محدداً للوقائع، خوفاً من انقياد المتلقي وراء هذا الاختيار، فإن هذا يعني أن المتلقي ليس هو صاحب القرار الحقيقي في ظهور (العجائبي)، كما كان يدّعي تودوروف؛ ذلك أن النص هو الذي يحوز هذه الأحقيّة. وهذا مأزق حقيقي في الهيكل النظري لمفهوم العجائبي. ولكننا في نصوص المناقب نجد الأمر مغايراً تماماً، فحتى لو انتهى النص إلى قبول تفسير دون آخر – كأن يقبل القول بحقيقة كرامة الولي – فإن المتلقي هو وحده الذي له القرار في

ظهور (العجائبي) أو عدم ظهوره، لأن تردد المتلقي -كما أسلفنا- لا يتعلّق، فقط، ببنية النص الداخلية - فينقاد إليها - بل يتعلق بموقع النص ضمن النسق المعرفي للحضارة التي ينتمي إليها. مما يمنح المتلقي الحرية كاملةً في اختيار تفسيرٍ للنص، مهما كان التفسير الذي اختاره النص لنفسه. وهذه إضافة مهمة لنصوص المناقب إلى مفهوم العجائبي.

بقي عنصر أخير من عناصر تحقق العجائبي، هو من باب تحصيل الحاصل، لأنه مشمولٌ، بالضرورة، ضمن العنصر الأول، ألا وهو استبعاد القراءتين الرمزية والشعرية لنصوص المناقب. وهذا مُتحقّقٌ في شرط اعتبار عالم شخصيات النص عالم أحياء حقيقيًّا. وتؤيد نصوص المناقب ضرورة استبعاد هاتين القراءتين؛ لأنهما تُهدّدان وجودها؛ فالنظر إلى خوارق النص على أنها رمزٌ ليست له حقيقة واقعية، أو أنها تعبيرٌ شعريٌّ لغوي لاتتجاوز حقيقته حدود النسق اللغوي، كلُّ ذلك من شأنه أن يشكّك في نوع النص؛ لأن تبني أيٍّ من القراءتين يلغي مبدأ الكرامة التي تتعلّق بخرقٍ حقيقي، له سمة واقعية تجري على يد ولي من الأولياء، ولا مكان لأي خرقٍ إذا مانُظر إلى الوقائع على أنها رمزٌ أو تعبير شعري.

المناقب وموضوعات العجائبي

تنقاد موضوعات (أدب العجائبي) إلى مجموعتين: (شبكة الأنا)، و (شبكة الأنت). والمبدأ المولد للشبكة الأولى هو تقويض الحاجز بين المادة والروح، بحيث يغدو العبور ممكناً بين الطرفين. والمبدأ المولد للشبكة الأخرى هو الرغبة الجنسية[1]. وليس من شروط العجائبي اجتماع الشبكتين في نص واحد، فالغالب أن تنفرد كل شبكة بنص خاص، إلا بعض الحالات الاستثنائية التي تجمع الشبكتين في نص واحد[*].

والحق أن العثور على مظاهرَ لشبكة (الأنت) في نصوص المناقب أمرٌ شديد التعذُّر، بل يكاد يكون مستحيلاً؛ وذلك لأسباب تخص طبيعة هذه الشبكة، وأخرى تخص طبيعة نصوص المناقب. فمظاهر شبكة (الأنت) ليست سوى وجوهٍ لانحرافاتٍ في الرغبة الجنسية، تعكس تشوّهات خطيرة للرغبة الجنسية السويّة[2]، فَمَن تُنسب إليه هو، غالباً، مِن المرضى النفسيين أو المنحرفين اجتماعياً وأخلاقياً. وهذا ما يتعارض، كليًّا، مع المبدأ الذي تقوم عليه المناقب؛ لأنها كما أسلفنا – تُثبّت النموذج الديني والاجتماعي – المتمثّل بسلوك الولي – ليُصار إلى تقليده. فجُلُّ من تُنسب إليهم الكرامات هم من الأولياء والصالحين الذين يتقرّبون إلى الله بكثرة الطاعات والعبادات،

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١١٥، ١٢٩ - ١٣٠.

(*) يرى تودوروف أن مثل هذا الاجتماع يكون للدلالة على عدم التوافق، يُنظر: المصدر نفسه، ص١٣٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٣٠.

ويزهدون بملذات الدنيا، حتى بعض المباح منها، رغبةً في رضا الله ونعيم الآخرة. فهل يستقيم الكلام على الجنس - ناهيك عن تشوّهاته - مع الكلام على الولاية ؟! كيف سيقبل المجتمع الإسلامي نصًّا يُثبِّت فعلاً جنسيًّا منحرفاً بعدّه نموذجاً يُحتذى ؟ وتتميّز الكرامات - من جهة أخرى - بأنها هبةٌ من الخالق عز وجل، فهل يجوز- تبعاً لهذا الفهم- أن نتحدّث عن الانحرافات الجنسية بعدّها مظهراً لهذا الخرق؟! وهل يصح الكلام على الانحرافات الجنسية في نصوصٍ ترتبط بمثل هذه الروابط الخاصة مع المقدّس؟!

إن كل هذه الأسباب مجتمعة من شأنها أن تمنع أي ظهور لشبكة موضوعات الأنت في نصوص المناقب (*). ولن يكون لذلك تأثير في مدى ارتباطها بالعجائبي، لأن وجود شبكتي الموضوعات معاً أمر غير ضروري؛ إذ يكفي وجود شبكة واحدة دون الأخرى، وهي هنا شبكة موضوعات الأنا.

تقوم شبكة موضوعات (الأنا) على مبدأ أساسي هو إمكانية العبور من الروحي إلى المادي. فالأفكار يمكن أن تصبح محسوسة، والأرواح يمكن أن

(*) عمد محمد مفتاح إلى تأويل إحدى المناقب تأويلاً جنسيًّا، وذلك فيما نُسب إلى الشيخ يحيى ابن لاالأذى الرجراجي أنه كسر رِجْل قُنفذ وهو يقطع شجر السدر بمنجله، فأخذ القنفذ ورعاه وجبر ساقه، وظل يطعمه التين والزيتون ويسقيه الماء إلى أن تعافى فأطلقه. فيرى محمد فمتاح أن بالإمكان وضع تماثُلات بين (المنجل والمعصية)، و (شجر السدر وشعر العانة)، و (الجبائر التي وضعت على الساق والمواعظ)، و (الماء والتين والزبيب والعبادات)، وذلك في إشارة إلى اقتراف خطأ جنسي دفع الشيخ إلى موعظة النفس والتوبة والتكفير بالطاعات والعبادات. ولا يخفى مافي تأويل مفتاح من تكلُّف لاتسمح به العلاقة بين الألفاظ ودلالاتها في اللغة العربية، ولا يسمح به سياق النص. ينظر: مفتاح، مجهول البيان، ص ١٣٣ - ١٥٥.

تتجسد، والعكس صحيح، فما هو مادي يمكن أن يختفي ويَتَرَوْحَن. ويغلب على نصوص المناقب الميل إلى العبور الأول من الروحي إلى المادي. فمن مظاهر العبور من الروحي إلى المادي ما جاء في (المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى) إذ «سُئل أبو محمد الحبيبي عن بعض كرائم الشيخ سيدي أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه قال: رأيت له أشياء كثيرة وسأحدثكم ببعض ذلك. أقمت معه بجبل زغوان أربعين يوماً أفطر على العشب وورق الشجر حتى تقرّحت أشداقي، فقال لي: يا عبد الله، كأنك اشتهيت الطعام؟ فقلت له: يا سيدي، نظري إليك يغنيني عنه. قال: غداً إن شاء الله نهبط إلى شاذلية تَلْقَنا في الطريق كرامة. قال: فهبطنا في صبيحة غد فلما استوينا في بسيط الأرض قال: يا عبد الله، إذا أخرجتُ الدابة عن الطريق فلا تتبعني. قال: فأصابه حال عظيم وخرج عن الطريق حتى بعُد عني فرأيت طيوراً أربعة على قدر البلارجة نزلوا من السماء وصفّوا على رأسه ثم جاءه كل واحد منهم كأنه يُحدّثه ثم طاروا ومعهم طيور كثيرة على قدر الخطاف، وهم أيضاً يحفّون به من الأرض إلى عنان السماء ويطوفون حوله ثم غابوا، فرجع إلي وقال: يا عبد الله، هل رأيت شيئاً؟ فأخبرته بما رأيت. قال لي: أما الطيور الأربعة فمن ملائكة السماء السابعة أتوا إليّ يسألوني عن علم فأجبتهم عنه، وأما الطيور التي على شكل الخطاف فأرواح الأولياء أتوا إلي متبركين بقدومنا»[1]. فالطيور التي جاءت إلى الشيخ

---

(١) التادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص٣٠٢. ولمزيد من التمثيل ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (٥) ص٣١٨، سفر(٩) ص ٣٢٦ - ٣٢٧، سفر (١٠) ص ٢٩٧ - ٢٩٨. وابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوّف، ص ٢٧٥ - ٢٧٦، ٤٤٤ - ٤٤٥. وابن إبراهيم، الإعلام بمن حلّ مركش وأغمات من الأعلام، ٢٦٤/٤ - ٢٦٥.

أبي الحسن هي على ضربين: ضرب هم الملائكة، نزلوا من السماء ليسألوا الشيخ معرفةً. وضرب هم أرواح الأولياء التي تجسّدت في شكل طيور، جاءت لتتبرّك بالشيخ. فالملائكة - وهي من نور - وأرواح الأولياء كلاهما عبر نحو المادة وتجسّد بشكل حسي.

أما العبور من المادي إلى الروحي فمثاله ما ذكره صاحب التشوف عن أبي محمد تيلجي (ت ٦٠٥هـ)، «سمعت داود بن عبد الخالق يقول... حدثني أبو محمد قال: طُلبتُ... طلباً شديداً، ولو وُجدتُ لقُتلت. ففررت في يوم صائف إلى خيمة، فقعدت فيها ودابتي واقفة عند باب الخيمة، وإذا فرسان قد اقتفوا أثري. فجاؤوا إلى الخيمة، فنظروا إليها فلم يرني واحدٌ منهم ولا رأى دابتي. فسمعتهم يقولون: ما لهذه الخيمة رحل عنها أهلها؟»[1]. فانظر كيف دخل الجنود إلى الخيمة والدابة واقفة عند بابها فلم يروا أبا محمد ولا دابّته! وهذا يدل على تحوّلهما عن هيكلهما المادي إلى هيكل روحاني لا يُرى. وفي نصٍّ طويل لابن عربي عن زيارته إلى (أرض السمسمة) أو (أرض الحقيقة)، يقول عن شرط دخول هذه الأرض: «وليست تقبل هذه الأرض شيئاً من الأجسام الطبيعية الطينية البشرية، سوى عالمها أو عالم الأرواح منّا بالخاصّيّة. وإذا دخلها العارفون فإنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ويتجرّدون»[2]. وكأن المادة والجسد نجسٌ لا يدخل مثل هذه الأرض، أو كأن المادة باطل فلا تدخل (أرض الحقيقة).

---

(١) ابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوّف، ص ٤٠٢.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر(٢) ص ٢٦٠.

وللمناقب مظهر آخر للعبور بين العوالم، لا نجده في نصوص العجائبي عند تودوروف، وهو شكل من أشكال إلغاء الفواصل بين الروحي والمادي، ألا وهو العبور من عالم الشهادة إلى عالم الغيب أو العكس، وكذلك العبور من عالم الشهادة إلى عالم البرزخ، أو العكس. وهذان المظهران يتعلّقان بانتماء النصوص إلى نسق معرفي خاص هو الحضارة الإسلامية. فعالم الشهادة هو عالم الأكوان الظاهرة الواقعة تحت العيان[1]، وعالم الغيب هو مالا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل، سواء أكان محصّلاً في القلوب أم لا[2]. وعالم البرزخ هو (الحائل بين شيئين)؛ عالم المعاني والأرواح المجرّدة وعالم الأجسام المادية الكثيفة، وهو العالم الواقع بين الموت والبعث[3]. وتسري في كل عالم قوانين خاصة لا تسري في العوالم الأخرى. وكل المناقب التي أشرنا إليها، مما تظهر فيه الملائكة أو الجان، هي شكل من أشكال العبور بين العوالم، فروحُ أحمد السبتي بن هارون الرشيد تأتي من عالم الأرواح إلى عالم الشهادة (الحياة الدنيا) لتطوف بالكعبة المشرّفة[4]. والجان الذين يحضرون مجالس العلم أو يَظهرون لبعض الأشخاص في كثير من المناقب، يَعْبرون من عالم الغيب إلى عالم الشهادة[5]. والملائكة التي تظهر لإيصال رزقٍ لأحدهم تارة، أو لسؤال وليٍّ

(١) ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٦. و مجموعة، المعجم الوسيط، ص ٤٩٧.

(٢) ينظر: التعريفات، ص ١٨٥. و المعجم الوسيط، ص ٦٦٧.

(٣) ينظر: التعريفات، ص ٥٣. و المعجم الوسيط، ص ٤٩.

(٤) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (٩) ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٥) ينظر: ابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوف، ص ١٩٨ - ١٩٩، ٢٢٣، ٢٧٥ - ٢٧٦.

عن عِلمٍ ما تارة أخرى، إنما تعبر من عالم الغيب إلى عالم الشهادة[1]. ومما ذكره صاحب التشوُّف عن كرامة للشيخ عبد الخالق الدغوغي (ت ٥٧١هـ)، قال حدثني الثقة بسنده إلى ميمون تلميذ عبد الخالق قال: بتّ ليلةً عند الشيخ، فسمعت قراءة جماعة يقرؤون القرآن. فظننت أنه قد طلع الفجر. فانتبهت إلى موضع محظور بالقصب. فانقطع الصوت. فعدت إلى نومي ثم قمت بعد ذلك وصليت صلاة الصبح. فقال لي أبو محمد: أسمعت البارحة قراءة القرآن؟ فقلت له: نعم. فقال لي: إن الذين سمعت قراءتهم جماعة من مؤمني الجن. سألوني أن يحضروا عندي لمشاركة الصالحين في الدعاء والذكر، فحظرت لهم ذلك المكان بالقصب لئلا تناله نجاسة"[2]. فالشيخ عبد الخالق صنع مكاناً خاصاً وطوّقه بالقصب من أجل جماعة من مؤمني الجن كانت تأتي إليه، متجاوزة عالم الغيب إلى عالم الشهادة، لكي تحضر مجالس الذكر وقراءة القرآن، فتنال بركة دعاء الصالحين[◆]. ومن مظاهر الانتقال من عالم البرزخ إلى عالم الشهادة مانقله الغبريني في (عنوان الدراية) قال: «حدثني أحمد ابن حسن قال: حدثني بن يعيش بن شُعيب السقطي قال: أتيت من باب إيلان، فلما قربت من باب الدباغين نظرت في

---

(١) ينظر: ابن عربي، الوصايا، ص ٣١٦ - ٣١٧. والتادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص ٣٠٢. وابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١٠) ص ١١٢ - ١١٦.

(٢) ابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوّف، ص ٢٢٣.

(◆) هناك نص مهم في الفتوحات المكية عن واقعة جرت لرجل من (حلب) قتل حيّة فاختطفه الجن إلى عالمهم ليحاسبوه على قتله ابن عمهم الذي كان قد تمثّل في شكل الحيّة. ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٥/٩١.

المقابر فرأيت قبراً حديث عهد بالدفن فيه، فوقفت وأنا أقول يا صاحب هذا القبر هل أنت ذكر أم أنثى حرٌّ أم عبد؟ ثم وقفت عليه ساعة وانصرفت، فلما كان بالليل رأيت في المنام امرأة فقلت لها يا هذه من أنت؟ قالت لي: أنا صاحبة القبر الذي وقفت عليه تعتبر، ولي إليك حاجة، فقلت لها ما هي؟ فقالت لي: إن زوجي رجل قطّان اسمه فلان بن فلان، فاذهب إليه واسأله أن يغفر لي، فلما أصبحت سألتُ عن الرجل وأعلمته أن زوجته سألته أن يغفر لها، فأبى أن يغفر لها. فانصرفت عنه مغموماً. فلما كان بالليل رأيتها في المنام، فقالت لي: عسى أن تذهب إلى عمه فلان اللحام لعله يشفعه أن يغفر لي. قال: فلما أصبحتُ سألت عن الرجل اللحام وأعلمته، فقال لي: نعم، فذهبت معه إلى الرجل زوج المرأة فرغبناه أن يغفر لزوجته حقه قِبَلَها فأبى من ذلك فانصرفنا عنه مغمومين من أجل تلك المرأة، فأقمتُ مدّة ثم رأيتها في النوم على أحسن حالة. فقلت لها: ما هذا؟ فقالت: أتيت لأبشّرك بأن الله تعالى قد غفر لي، فقلت لها: بماذا غفر الله لك؟ فقالت: دفن بجوارنا رجل صالح فشفعه الله تعالى في كل من يجاور قبره من جهاته الأربع مسافة أربعين ذراعاً، فكنت فيمن حاز قبري الأربعون ذراعاً، فغفر الله تعالى لي»[1]. فالمرأة التي ماتت وانتقلت إلى عالم البرزخ حدّثت (يعيش بن شعيب)، وهو من عالم الشهادة (الحياة الدنيا)، وطلبت منه أكثر من مرة أن يشفع لها عند زوجها كي يغفر لها. وهذا - بالإضافة إلى أنه مظهر من مظاهر العبور من عالم البرزخ إلى عالم الشهادة

---

(١) الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجّاية، ص ٥٠ - ٥١.

- يدل أيضاً على تأثير عالم الشهادة في عالم البرزخ، فطلب المرأة المغفرةَ من زوجها سببه أنها ترجو تغيير حالها في البرزخ إن هو غفر لها. والملاحَظ أن المرأة اتصلت بعالم الشهادة عبر عالم برزخي وسيط هو (المنام). وفي نص مهم لابن عربي يزور فيه (أرض السمسمة)، يقول «إن هذه الأرض مدّها الحق، تعالى، في البرزخ، وعيّن منها موضعاً لهذه الأجساد التي تلبسها الروحانيات، وتنتقل إليها النفوس عند النوم وبعد الممات»[1]. فابن عربي الذي يعيش في عالم الشهادة انتقل فزار (أرض السمسمة) التي يصرّح بأنها تنتمي إلى عالم مغاير هو عالم البرزخ. كما يشير النص أيضاً إلى أن عالم الحلم وعالم مابعد الممات كلاهما برزخي.

ومن أوجه تجاوز الفاصل بين المادي والروحي تشكُّل الشخص في هيئة أشخاص آخرين، فتتضاعف الشخصية إلى عدة شخوص مختلفة. ففكرة أن الشخص الواحد هو أشخاص عديدون هي فكرة ذهنية محضة، ولكنها - في النصوص - تأخذ شكلاً حسّيًا جسديًا[2]. وأوضح مثال على هذا نصٌ ذكره ابن عربي في فتوحاته قال: "أخبرني شيخ من شيوخ طريق الله، وهو عندي ثقة عدل، وفاوضته في هذه المسألة [مسألة تمثُّل الإنسان في غير صورته في عالم الشهادة] فقال: أنا أخبرك بما شاهدته من ذلك تصديقاً لقولك، وذلك أني صحبتُ رجلاً ممن له هذا المقام، ولم يكن عندي من ذلك خبر. فسألته الصحبة من بغداد إلى الموصل في ركب الحاج عند رجوعه فقال لي: إذا عزمت فلا تبتدئني بشيء من مأكول ومشروب حتى أكون أنا الذي أطلبه منك، فعاهدته على ذلك. وكان قد أسنّ فركب في شقة محارة

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (٢) ص ٢٧٤.

(٢) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١١٣.

وأنا أمشي على قدمي قريباً منه لئلا تعرض له حاجة إليّ. فمرض بعلّة الإسهال وضعُف، فصعب ذلك عليّ وهو لايتداوى بما يقطعه ويزيل عنه القيام، قال: فقلت له: ياسيدي أروح إلى هذا الرجل الذي على سبيل صاحب سنجار آخذ من المارستان دواء قابضاً؟ فنظر إليّ كالمُنكِر، وقال: الشرطُ أملك. فسكتُّ عنه. قال: فزاد به الحال فما قدرت على السكوت، فلما نزل الركب بالليل وأسرجت المشاعل، وقُصد صاحب سبيل سنجار، وكان خادماً أسود، وقد وقفت الرجال بين يديه، وأصحاب العلل يجيؤون إليه يطلبون منه الأدوية بحسب عللهم وأمراضهم، فقلت له: يامولاي أرح قلبي وفرِّج عني بأن تأمرني آتيك بدواء من عند هذا الرجل، قال: فتبسّم وقال لي: رُح إليه، قال: فجئتُ إليه - ولم يكن يعرفني قبل ذلك، ولا كنت أنا على حالةٍ وبزّةٍ توجب تعظيمي - فمشيت إليه وأنا خائف أن يردّني أو ينتهرني، لما كان فيه من الشغل، فوقفت على رأسه بين الناس. فلما وقعت عينه عليّ قام إليّ وأقعدني وسلم عليّ بفرح، وبسط وتبشبش، وقال: ماحاجتك؟ فقلت له عن حال الشيخ ومرضه، فاستدعى بالدواء من الوكيل على أكمل مايمكن، واعتذر وقال لي: تعنّيتَ وهلاّ بعثتَ إليّ في ذلك! وقمتُ أخرج من الخيمة فقام لقيامي، ومشت المشاعل بين يدي، فودعته بعدما مشى معي خطوات، وأمر المشاعليَّ أن يمشي بالضوء أمامي. فقلت له: ماالحاجة! وخفت من الشيخ أن يعز ذلك عليه. فرجع المشاعليّ، وجئت فوجدت الشيخ على حاله كما تركته، فقال لي: مافعلت؟ فقلت له: ببركتك أكرمني وهو لايعرفني ولا أعرفه. ووصفتُ له تفصيل ماكان منه. فتبسّم الشيخ وقال لي: ياحامد أنا أكرمتك، ماكان الخادم الذي أكرمك. لاشك أني رأيتك كثير الجزع علي لعلّتي، فأردت أن أُريح سرّك، فأمرتك أن تمشي إليه. وخفتُ عليك منه لئلا يفعل معك

مايفعله مع الناس من الإهانة والطرد فترجع منكسراً. فتجرّدتُ عن هيكلي وتصوّرت لك في صورته، فأكرمتك وعظمت قدرك، وفعلت معك مارأيتَ، إلى أن انفصلتَ. وهذا دواؤك لاأستعمله، فبقيتُ مبهوتاً، فقال لي: لاتعجل.. ارجع إليه وانظر إلى مايفعل بك. قال: فجئت إليه وسلمتُ عليه فلم يُقبل علي وطُردت. فذهبت متعجّباً. فرجعت إلى الشيخ فقصصت عليه ماجرى لي، فقال: ماقلت لك! فقلت له: عجباً كيف رجعت خادماً أسود؟ فقال: الأمر كما رأيتَ، ومثل هذه الحكاية عن الرجال كثير"[1].

فالشيخ تجرّد عن هيكله وتصوّر في صورة صاحب سبيل سنجار، وأخذ شكله وسواد لونه، أي أن الشخصيّة الواحدة تضاعفت إلى شخصيتين مختلفتين. ولكي يُعزز الشيخ من مصداقيّة الواقعة يأمر رفيقه أن يعود إلى الرجل فيختبر صدق كلامه. وعندما يعود إليه يُنكره ولا يعرفه، بعد أن كان قد هش في وجهه في المرة الأولى. وهذه الآلية شبيهة بآلية الامتحان التي تلجأ إليها النصوص لبيان صدق كرامات الولي، غير أنها تتم هنا بطلب من الولي نفسه ليؤكد كلامه للآخرين معاينةً. ويستخدم النص عناصر مختلفة لتأكيد مصداقيّة الواقعة؛ فمنذ البداية يُصرّح ابن عربي بأن ناقل النص (ثقةٌ عدل)، وهو فوق ذلك من شيوخ (طريق الله). وهاتين الصفتين تُحيطان الراوي بهالة من القداسة تبعد عنه شبهة الشك في مصداقيّته. وكذلك نلاحظ أن النص ينتهي بتأكيد أن ماجرى مع الرجل ليس خاصاً به وحده، لأن (مثل هذه الحكاية عن الرجال كثير)؛ فتعميم التجربة على كثرة من الناس يؤدي أيضاً إلى دفع المظنّة عنها، بسبب عدم مشروعية اتفاق هذه الكثرة من الرجال على باطل.

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٥/٧٩ - ٨٠.

ومن مظاهر هذه الشبكة أيضاً تحطيم الفاصل بين الذات والموضوع[1].

وقد بدا هذا المظهر في نصوص (المعراج) من خلال أشكال التوحّد بين الذات والموضوع الخارجي، بحيث يكون السالك هو نفسه (الكعبة المشرّفة) تارة، وهو نفسه موضوع المعراج وطريقه وهدفه، تارة أخرى. يقول ابن عربي: «فما كانت رحلتي إلا فيَّ، ودلالتي إلا عليّ»[2]. أما في نصوص المناقب فيقلّ وجود هذا الشكل من تجاوز الفواصل الذي يصل إلى درجة التوحّد، ولا نجده إلا في نصوص قليلة، مثل نصّ المنقبة الطويل، نسبيًّا، الوارد في كتاب (الإعلام) عن رحلة علي بن محمد المراكشي (ت في أربعينيات المئة السابعة) مع شاب اسمه يوسف؛ فبعد أن قطعا مسافة طويلة أصابهما العطش، ولم يكن في المنطقة ماء، فغاب الشاب يوسف عن المراكشي قليلاً ثم عاد وقد ملأ إبريقه - الذي كان قد حمله معه - ماءً. ولكن المراكشي أبى أن يشرب إلا إذا عرف من أين جاء بالماء، فقال يوسف: «ياسيدي، هذا الإبريق له عندي خمسة أعوام. وأنت تعلم أنّي متجلّد على الوصال، فقلت له [أي، المراكشي]: نعم. فإذا أردتُ أن أدخل الصحراء للحج ... آخذ هذا الإبريق معي. فإذا أصابني العطش أدخلته تحتي فأسمعُ الماء ينزل فيه بأذني، لا أعلم من حيث هو! فأشربُ وأتوضأ منه، وبه أقوى على الصحراء، قلت له: إن كان قولك حقًّا فأهرق الماء الذي فيه وافعل ما ذكرته. فأراق الماء من الإبريق حتى لم يبق شيء فيه، ثم قام واقفاً وأدخلَهُ تحته، ثم قرب مني وقال لي: تسمعُ بأذنك

---

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١١٣، ١١٦.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٦/١٠٤.

الإبريق؟ فجعلتُ أذني عند عنقه، فوالله الذي لا إله إلا هو لقد كنت أسمع نزول الماء في الإبريق كأن [هناك] من يصبّه من ميزاب. ثم أخرجه من تحته مملوءاً ماء. فقلت: أشهد أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما، وأنه الفعّال لما يريد. فتناولتُ الإبريق من يده، وقلتُ: من مثل هذا الماء ينبغي لي أن أشرب، لقربه من الكون، فشربته فوجدته ماءً أحلى من كل ماء وأبرد من الثلج، حتى رويت»[1]. ففي النص توحُّدٌ واضح بين الذات والموضوع، بين يوسف والماء، بحيث غدا والماء شيئاً واحداً، حتى أصبح الماء يخرج منه بارداً حلواً. ويكتسب التعليق الذي أبداه المراكشي تجاه الواقعة أهمّية خاصة، لأنه يؤكد - من جديد - علّة قبول مبدأ الكرامات في الثقافة الإسلامية، ألا وهي ارتباطها بالقدرة الإلهية التي لا يُعجزها شيء. فكلُّ شيء يقع تحت سلطة الإمكان بالنسبة للقدرة، التي إن أرادت قالت للشيء كن فيكون.

ولكنّ الغالبَ على نصوص المناقب أن يظهر فيها شكل آخر لزوال الحواجز بين الذات والموضوع، لا يصل إلى درجة التوحّد بينهما. وذلك أن الذات تستطيع أن تدرك الموضوعات التي تجول في الخواطر، من غير أن تُحدَّثَ بها[2]. وهذا الشكل يحضر بكثرة في نصوص المناقب؛ فمن أكثر كرامات الصالحين شيوعاً معرفةُ خواطر زوّارهم ومريديهم. فمن ذلك ما نقله ابن الزيات عن كرامةٍ لأبي مهدي وين السلامة (ت ٥٦٠هـ)، قال: «حدثني أبو عمران موسى بن عمران قال: حدثني عثمان بن سعيد قال:

---

(١) ابن إبراهيم، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ٩/١٢١ - ١٢٢.

(٢) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١١٣.

سمعت أبا مهدي يقول: أول ما ظهر لي من بركة أبي عبد العزيز [الركوني] في ابتداء أمري أني صلّيت معه المغرب والعشاء الآخرة. فخلوت بنفسي وشرعتُ في صلاة وردي فصليت ركعتين، فأتاني آتٍ وقال لي: ياوين السلامة، اتبعني. فلم أدر أجنيٌّ هو أم إنسي! فاتبعته وأنا أمشي خلفه إلى أن قال لي: هذه أغمات وريكة. ثم كلّما مررت ببلد سماه لي. فكأني كنتُ في المنام إلى أن قال لي: هذه الكعبة المشرّفة. فشاهدتها على الصفة التي يصفها الناس، ورأيت الناس يطوفون بها، ولمستُ الحجر الأسود بيدي وشربت من ماء زمزم. ثم قال لي ذلك الآتي الذي أتاني: ارجع بنا. فتحوّل وتبعته ولا أدري حيث يسير، إلى أن أوصلني المكان الذي كنتُ أصلي فيه وردي. فسمعت نداء الصبح. فذهبت إلى أبي عبد العزيز، وصلّيت معه الصبح. فلمّا صلينا قال لي: رأيت الكعبة.. ياوين السلامة.. تَحفَّظ من الشيطان لا يغرّنّك»[1]. فهذا نص فيه كرامتان، الأولى لأبي مهدي وين السلامة فيما كان من زيارته للكعبة المشرّفة بهذه الطريقة، والأخرى لعبد العزيز الركوني الذي علم بموضوع الزيارة ونبّه وين السلامة من أن لا يغترّ بما جرى له، وأن يتحفّظ من الشيطان. فكيف تسنّى للركوني أن يعلم بموضوع الزيارة من غير أن يخبره صاحب الزيارة بها؟ إنّ علمه بأمر الزيارة هو شكل واضح من زوال الحواجز بين الذات والموضوع الخارجي المفارق لوجودها[*].

---

(١) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص ٢٦١.

(*) من الأمثلة الأخرى عن زوال الحواجز بين الذات والموضوع، يُنظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (٣) ص ١٨٢ - ١٨٣.

وثمة مظهر آخر يتعلّق بزوال الحدود بين الذات والموضوع، لم يُشر إليه تودوروف وأشار إليه سعيد الوكيل حين رأى «أن انمحاء الفاصل بين الذات والموضوع ... يستدعي الجانب المقابل ... ألا وهو انقسام الذات»[1]. ولهذا المظهر تمثّلات كثيرة في نصوص المناقب، تتجلّى في ظهور الولي في أكثر من مكان واحد. فما دامت (الكرامةُ) خرقاً لقوانين المألوف، فلا شيء يمنع، إذن، من وجود شخص واحد في مكانين في وقت واحد؛ فهذا مما لا يمتنع عن القدرة الإلهية. جاء في (عنوان الدراية) للغبريني عن الشيخ المبارك أبي عبد الله العربي (ت ق ٦هـ) أنه «لما كان في عام الأرك[*] احتزم في يوم من الأيام وركِب قصبةً ومسك قصبة أخرى في يده عوضاً عن مزراق، وجعل يكرّ ويفرُ وهو يتفصّد عرقاً، إلى أن رمى بالقصبة من يده ضارباً بها في جهة عدوّه قائلاً عند رميها: في سبيل الله. وسقط إلى الأرض من شدة جهده، ومبلغ كدّه. فأرّخ ذلك الوقت من اليوم، فكان هو اليوم الذي هُزم فيه [العدو] في عام الأرك وهو يوم الأربعاء التاسع لشعبان الحرام عام واحد وتسعين وخمسمئة، فكان رضي الله عنه في جملة المجاهدين ذلك اليوم، وممن أعان الله به المسلمين وأوقع الهزيمة على يده. وقد يقع في هذا إنكارٌ مِن مُلحد لاعلمَ له، وحقّه الإعراض عنه وعدم الالتفات إليه، وإن زاد فيُصفع في وجهه عوضاً عن قفاه، كما جمع الله له الخزي في أولاه وأخراه»[2]. فالشيخ أبو عبدالله كان بين الناس يركبُ قصبةً ويُمسك قصبة

---

(١) الوكيل، تحليل النص السردي، ص ٣٠.

(◆) وردت في النص (عام الأركش). والمقصود هو وقعة الأرك المشهورة في عهد الموحّدين.

(٢) الغبريني، عنوان الدراية، ص ٤٩ - ٥٠. ولمزيد من التمثيل يُنظر: التادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص ١٥١.

ويكر ويفر، ولا أحد معه، وكأنه يُعارك أشباحاً. ولكنّ الحقيقة التي يُقدّمها النص أنه كان في الوقت نفسه حاضراً مع المجاهدين في وقعت الأرك. فما كان كرّه وفرّه إلا مُعادِلاً لكرّه وفرّه في الحرب. وقد فطن الغبريني إلى أن هذا مما يُخالف المعقول وقوانين الواقع، ولذلك بادر في آخر النص إلى الدفاع عن حقيقة النص، واتهام المنكر له بالإلحاد؛ لأن الإيمان لايجتمع مع إنكار حقيقة النص، لما له من علاقة بالقداسة، من حيث هو كرامة. فإن كان هناك منكر فهو لابد خارجٌ عن دائرة الإيمان.

وكما أن الفاصل بين الروحي والمادي، والذاتي والموضوعي، يصبح في حكم المعدوم، فكذلك الحاجز بين الكلمة والشيء[1]؛ فالكلام يلقى تجسُّدَه في حال التلفّظ به مباشرة. جاء في (عنوان الدراية) عن الشيخ أبي الحسن علي بن أحمد التجيبي (ت ٦٣٨هـ): "ومن كراماته رضي الله عنه، ماذكره من أمره الفقيه الصالح أبو عبدالله محمد بن إبراهيم السلاوي، قال: كنتُ ببجّاية، فأصاب الناس جفوف عظيم، وقلّت المياه، وجفّ أمسيون، ووصل الزقّ إلى أربعة دراهم، وكان الناس يملؤون الماء من الوادي الكبير، قال: فبعثني رحمه الله إلى بعض دور أصحابه. وسقيت برمة ماء من ماجلها [الماجل كل ماء في أصل جبل أو واد] إلى داره رحمه الله، وأمرني رضي الله عنه أن أسوق منها الماء للفقراء يشربون. قال: فامتنعت (كريمة) [زوجته] وانتهرتني. فسمع كلامها، فقال لي: قل لها ياكريمة.. والله لأشربنّ من ماء المطر الساعة، وهو قائم بالمسجد، مسجد الإمام المهدي رضي الله عنه، قال: فرمق السماء ببصره ودعا الله تعالى ورفع يديه، وشرع المؤذنُ في الأذان، فانعقدت السحب وتراكمت، ولم يختم المؤذن أذانه بقوله (لاإله

---

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١١١ -١١٢.

إلا الله) حتى كان المطر كأفواه القِرَبْ، ورُوي الناس وأغدقوا، فرأيته قال: ينصب يده المباركة للمطر ويشرب ويغسل وجهه، ويقول: مرحباً بقريب عهد من ربه"[1]. فعندما امتنعت أم ولده (كريمة) عن سقاية الماء للفقراء حلف أبو الحسن إلا أن يشرب من ماء المطر (الساعة). وقد حدد الوقت وقرّبه لثقته بربه الذي سيجعل كلامه هذا بحكم الواقع إكراماً له. وهذا ما حصل، فقد هطل المطر غزيراً كأفواه القِرَبْ.

ولزوال الحاجز بين الكلمات والأشياء شكل آخر أشدّ دلالة، تتحوَّل بموجبه الكلمة إلى شيء مصوَّرٍ مرئي. فمن ذلك ما رواه ابن عربي في فتوحاته، قال: «وخدمتُ أنا نفسي امرأة من المحبّات العارفات بإشبيلية يُقال لها فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي، خدمتُها سنين، وهي تزيد في وقت خدمتي إياها على خمسٍ وتسعين سنة، وكنت أستحيي أن أنظر إلى وجهها، وهي في هذا السن، من حُمرة خدّيها وحسن نعمتها وجمالها، تحسبها بنت أربع عشرة سنة، من نعمتها ولطافتها. وكان لها حال مع الله... وسمعتها تقول... إني والله متعجّبة، لقد أعطاني حبيبي فاتحة الكتاب تخدمني فوالله ما شغلتني عنه! فذلك اليوم عرفت مقام هذه المرأة لما قالت: إن فاتحة الكتاب تخدمها، فبينا نحن قعود إذ دخلت امرأة فقالت لي: يا أخي إنّ زوجي في (شريش شذونة) أخبرتُ أنه يتزوج فيها فماذا ترى؟ قلت لها: وتريدين أن يصل؟ قالت: نعم. فرددت وجهي إلى العجوز وقلت لها: يا أم ألا تسمعين ما تقول هذه المرأة؟ قالت: وماذا

---

(١) الغبرني، عنوان الدراية، ص ١٤٩. ولمزيد من التمثيل يُنظر: التادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص ١١٥ - ١١٦. وابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوّف، ص ١٤١ - ١٤٢.

تريد يا ولدي؟ قلت: قضاء حاجتها في هذا الوقت، وحاجتي أن يأتي زوجها، فقالت: السمع والطاعة، إني أبعث إليه بفاتحة الكتاب وأوصيها أن تجيء بزوج هذه المرأة. وأنشأت فاتحةَ الكتاب، فقرأتُها وقرأتُ معها، فعلمتُ مقامها عند قراءتها الفاتحة، وذلك أنها تنشبها [لعلها تُنشؤها] بقراءتها صورةً مجسدة هوائية، فتبعثها عند ذلك. فلما أنشأتها صورة سمعتُها تقول لها: يا فاتحة الكتاب تروحي إلى شريش وتجيئي بزوج هذه المرأة ولا تتركيه حتى تجيئي به. فلم يلبث إلا قدر مسافة الطريق من مجيئه، فوصل إلى أهله»[1]. ففاتحة الكتاب كانت تخدم هذه المرأة في بيتها. والفاتحة - وهي كلمات - تحوّلت إلى صورة تخدم المرأة وتقضي لها شؤونها. وعندما طلب ابن عربي من المرأة أن تخدم تلك التي خافت على زوجها، قامت بقراءة الفاتحة، فتحوّلت الكلمات - حالَ النطق بها - إلى صورة كلّمتها المرأة وطلبت منها أن تأتي بزوج تلك الشاكية، فوعت منها الفاتحة ما قالته وذهبت إليه وأتت به. وهذا شكل نادر من أشكال العلاقة بين الكلمات والأشياء، وأمثلته قليلة، أكثرها عند ابن عربي[◆]. وليس في النصوص التي استشهدَ بها تودوروف ما يماثل هذا الشكل من العلاقة، فهو يكاد يكون نمطاً خاصاً بنصوص المناقب. وهذه إضافة أخرى جديدة من نصوص المناقب إلى الهيكل النظري للعجائبي.

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ٣/٦٣٢ - ٦٣٣.

(◆) من أمثلة ذلك أيضاً تحوُّل الشهادة عند التلفظ بها إلى سلك، ثم إلى مايشبه (الكبّة) لتستقر في داخل الحجر الأسود، من الكعبة المشرّفة، ينظر: المصدر نفسه (يحيى)، سفر (١٠) ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

ومن المظاهر المهمة لهذه الشبكة (التحوُّل)، فلا شيء يمتنع عن التحوّل إلى شكل آخر غير شكله الأصلي. وكل المظاهر التي يتم فيها العبور من الحالة الروحية أو المعنوية إلى الحالة الحسية المادية هي شكل من أشكال التحول، كالإنسان الذي يصير طيراً، والأفكار التي تغدو صوراً محسوسة. وأكثر أنماط التحوّل ظهوراً في المناقب هو تحوُّل صفات الأعيان؛ فالحيوانات المفترسة تُصبح أليفة، والنباتات تصبح ناطقة، ومثلها الجمادات. وكثير من المناقب التي أثبتناها يدل على ذلك. قال ابن الزيات في التشوف «وحدثني عبدالرحمن بن محمد بن عبد الخالق بن خنوسة قال: سمعت محمد بن عبد الكريم الوراق يقول: كنت عند أبي يعزى في جماعة. فدخل علينا يوماً وقال: اخرجوا لتعاينوا عجباً. فقمنا معه، فرأينا جماعةً من الحمير راقدة والسباعُ قريبة منها ولم تنفر الحمير من السباع. ولا وثبت السباع على الحمير وكانت تلك الحمير للواصلين لزيارته»[1]. فانظر إلى هذه الألفة بين السباع، التي من طبعها الافتراس، وبين الحمير، التي من طبعها النفور من السباع خوفاً على حياتها. فهذا تآلف يخالف قوانين الطبيعة المألوفة، وما كان له أن يتم إلاّ بعدّه كرامةً لأبي يعزى مع ضيوفه.

ومن أهم مظاهر التحوُّل تلك التي تتعلّق بقوانين الطبيعة، المكانية والزمانية. وهذا شائع في المناقب، لأن معنى الخرق الذي تقوم عليه يقتضي تحوّلاً في القوانين والمرجعيات. فالمسافات البعيدة تُقطع بخطوتين، والأزمنة الطويلة تتم في مُدد قصيرة. وفوق هذا وذاك تتغير الصفات الذاتية لعناصر الأمكنة، فالولي يطير في الهواء ويمشي على الماء[2]. ويُفتح له

---

(١) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوّف، ص ٢١٧.

(٢) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (٣) ص ١٨٢.

البحر ليصلّي على أرضه والماء عن يمينه وشماله كالحائط المنتصب[1]. وغير ذلك من تحوّلات كثيرة لا تكاد تخلو منها منقبة[2]. وفي التشوُّف نصٌّ مهم في هذا المجال، يقول ابن الزيات «حدثني أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن محمد قال: حدثني أبو الحجاج يوسف بن علنّاس الزناتي قال: حدثني رجل إيلاني، سمّاه، فنسي أبو القاسم اسمه عن مخبر أخبره قال: سمعت برجل كان بأغمات غيلان، وذكر اسمه. وذكر لي عنه أنه يحج كل عام. فأتيته وقلت له: سمعت أنك تحج كل عام وأريد أن أذهب معك فلعلي أحج. فأجابني إلى ذلك. فلما قرب شهر الحج أتيته فقال لي: أخبر أهلك أنك تسافر سفراً قريباً واستعد. فلما قرب الوقت قال لي: إذا صليت العتمة فاخرج من مدينة أغمات إيلان واقعد في المقابر. فلما صليت العتمة خرجت إلى المقابر أنتظره. فلما رأيته بعُدْتُ عنه يَسيراً وجلستُ وحدي ساعة فناداني. فدنوت منه. فرأيتُ شيئاً أبيض كالطائر العظيم أو الدابة العظيمة إلا أني لم أتحقق صورته من ظلام الليل. فلما رآني ذلك الحيوان نفر مني وبعد، وذلك الرجل يتملّقه ويتلطف به ويقول له: يا مبارك.. بالله إلا قربت مني ! فإن هذا صاحبي مؤمن من أصحاب الأوراد والخير والاجتهاد، وقد رغب مني أن يحج معي. فصار يبعد والرجل يدنو منه إلى أن وقف. فناداني فأتيته فقال لي: تحفّظ واثبت وافعل ما آمرك به، فإذا ركبتُ فاركبْ خلفي. ثم قرأ آيات من القرآن، فسمعته يقرأ: (سبحان

---

(١) ينظر: ابن إبراهيم، الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام، ٢٦٨/٤.

(٢) ينظر: التادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص ٢٩٧ - ٢٩٨. وابن الزيات، التشوّف إلى رجال التصوّف، ص ٢٦١.

الذي سخر لنا هذا وما كنّا له مقرنين)[1]. فركب وركبت خلفه. ولم أشعر أن ذلك الحيوان يعلو بنا في الهواء إلى أن أحسست بالسماء وهي قريبة منا ونحن في مُخترق الرياح. فهالني الأمر وأفزعني وحصلتُ في أمر عظيم. فلما مرّت برهة من الليل ضعف قلبي ضعفاً شديداً وكدت أسقط. فقال لي صاحبي: اثبت ! فقلت: إني هالك وأخاف السقوط. فسمعته يُرغّبه أن يحطني. فأحسست به وهو ينزل بنا إلى الأرض. فقال لي صاحبي: انزل هاهنا وأقِم، فإذا كان مثل هذا الوقت فاحضر هاهنا. وذهب هو. فلما طلع الفجر عليّ رأيت مدينة، فدخلتها فلقيت بها رجلاً فسألته عنها، فتعجّب من سؤالي وقال لي: هذه مدينة مصر. فتأمّلتُ ما كنت أسمعه من صفات نيلها وآثارها. فلما جنّ الليل أتيت إلى المكان الذي نزلت فيه، فقعدت إلى الوقت الذي نزلت فيه، فإذا ذلك الحيوان قد نزل جواري. فقلتُ ما كنتُ سمعتُ صاحبي يقول، وقرأت الآيات التي سمعته يقرأ، وركبتُ عليه. فسار بي يسيراً وحطني عند صاحبي. فقال لي: لبِّ في هذا الميقات. فلبيتُ وأحرمتُ وقضيتُ حجّي. فلما فرغنا من وظائف الحج أتانا ذلك الحيوان وركبنا عليه وقويت بعد ذلك نفسي وذهب عني ما كنت أجده من الروع»[2]. فالنص يحفل بكثير من الخروقات المهمة؛ فهناك الدابة الطائرة التي ليس لها نظير على وجه الأرض، لا في ذلك الزمان ولا في زماننا. ولا هي تنتمي إلى جنس المخلوقات الحية المألوفة. فهي إلى جانب طيرانها تعي وتعقل؛ فقد تلطّف معها الولي حين نفرت من صاحبه، وما زال يسترضيها حتى رضيت، بل إن لها أيضاً اسماً كالبشر، هو (مبارك).

---

(١) سورة الزخرف، آية (١٣).

(٢) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوّف، ص ١٤٣.

وفي النص أيضاً اختراق لشروط الزمان والمكان. فالرجلان خرجا من المغرب، وبعد مدة يسيرة وصلا إلى مصر، فعاين الرجل نيلها وآثارها. مما يعني أن المسافة بين هذين البلدين البعدين طُويت لهما في وقت قصير هو (البرهة من الليل)، ثم تكرر الأمر مرة أخرى حين قطع الرجل المسافة بين مصر وحدود مكة المكرمة في وقت (يسير).

وقد تظهر في النصوص عوالم موازية في وجودها لعالمنا المألوف، وتخضع لشروطٍ وقوانينَ مفارقةٍ للقوانين الطبيعية في عالمنا، لأنها تقوم في مبدئها على الاختراق وتحقيق الاستحالات؛ وإلا ما استقام أن يوجد عالم كهذا في مقدار ضئيل من المساحة مما بقي من فضلة الطين التي خلق الله منها آدم عليه السلام. فقد بيّن ابن عربي أن الله عز وجل بعد أن خلق آدم عليه السلام بقي من طينته فضلةٌ خلق منها النخلة، «وفضل من الطينة، بعد خلق النخلة، قدر السمسمة في الخفاء، فمدّ الله في تلك الفضلة أرضاً واسعة الفضاء، إذا جُعل العرش وما حواه، والكرسي والسماوات والأرضون وما تحت الثرى والجناتُ كلها والنار، في هذه الأرض، كان الجميع فيها كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض! وفيها من العجائب والغرائب مالا يُقدر قدره، ويَبْهَرُ العقولَ أمرُه. وفي كل نفس خلق الله فيها عوالم (يسبحون الليل والنهار لا يفترون)[1]»[2]. فقوانين منطق الطبيعة المألوفة تقول باستحالة وجود أرض بهذه العظمة والاتساع في مقدار ضئيل من الطين بحجم حبة السمسمة. ولكن هذا الوجود الاستحالي يدل على أن هذه الأرض كلّها مفارقة لشروط المعقول. وقد صرح ابن عربي في آخر

---

(١) سورة الأنبياء، آية (٢٠).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (٢) ص ٢٥٨.

النص الطويل بأن «كل ما أحاله العقل، بدليلٍ عندنا، وجدناه في هذه الأرض (أرض الحقيقة) ممكناً قد وقع. وإن الله على كل شيء قدير. فعلمنا أن العقول قاصرة وأن الله قادر على جمع الضدين، ووجود الجسم في مكانين»[1]. وتظهر في هذا العالم أيضاً شخصيات بعدّة أذرع[2]، وبحارٌ من تراب[3]، وأشجار من ذهب[4]، وغير ذلك من مظاهر تخالف في جملتها قوانين الطبيعة المألوفة، ولكنها لا تخالف قوانين عالم ينتمي إلى (البرزخ)، هو أرض السمسمة أو أرض الحقيقة. وتسمية هذه الأرض (أرض الحقيقة) هي تسمية دالّة، فمع كل هذا الخروج على قوانين المنطق والعقل والطبيعة فإنها تبقى منتمية إلى دائرة الحقيقة التي هي أوسع من المنطق والعقل والقوانين. وهذا يعطي فكرة واضحة عن معنى الحقيقة - المغاير لقوانين الواقع الحسي التجريبي - في النسق المعرفي للحضارة الإسلامية.

ومن مظاهر شبكة موضوعات (الأنا)، أيضاً، ما يمكن أن يسمّى (الحتمية الشمولية)، أو السببية المعزولة؛ فهناك على الدوام علّةٌ خفية تسيّر حركة الأشياء في العالم، وترتد إلى علاقات تربط الأشياء بعضها مع بعض، بحيث يُصبح الكون سلسلة من العلاقات التي لا يشذ عن الارتباط بها عنصر من عناصره. وإذا لم تكن هذه العلاقات، أو السلاسل، بادية للعيان أو خاضعة لمعيار التجربة، فهذا لا ينفي وجودها. فما يشيع على أنه مصادفة أو حظ، له في الحقيقة «علةٌ أوجدته بمعنى الكلمة الممتلئ، ولو لم

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (٢) ص ٢٧٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، سفر (٢) ص ٢٧٢.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، سفر (٢) ص ٢٦٧.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، سفر (٢) ص ٢٦٢.

تكن هذه العلة إلا ذات طابع فوق طبيعي»[1]. فالحتمية الشمولية هي «سببيةٌ مُعمَّمة لا تفترض وجود الحظ، وتقول إن هناك دوماً، بين كل الأفعال، علائق مباشرة، وإن كانت هذه الأخيرة تفلت منا عموماً»[2]. فكل ما يجري في الواقع وفي الكون يجب أن يجري على الصورة التي جرى عليها حتماً، لأن ثمة علّة خفية اقتضت حدوثه على هذا الوجه دون غيره.

والقول بوجود علة لكل ما يحدث في العالم هو في حدّ ذاته مقولةٌ تتبناها المعرفة الإسلامية، التي لا مكان فيها للمصادفة أو الحظ، وذلك لخضوع كل حركة في الكون إلى خالق يُسيِّرها، هو فقط مُسبِّبُ الأسباب. حتى إن العلاقات السببية القائمة في العالم الحسي هي في الحقيقة علاقات تجاوُرية فحسب، لأن المسبِّب الحقيقي هو الله فقط؛ فليس الطعام هو سبب الشبع، ولكنّ الله يخلق الشبع عند وجود الطعام. وليس النوم سبب الراحة، بل يخلق الله الراحة مع النوم... الخ. فكل ما يبدو على أنه علاقات سببية هو في الحقيقة علاقات تجاورية، بتجاورها يُسبِّب الله الأسباب[*].
يقول ابن عربي «أوقفني الحق بكشف بصريّ... وقال لي: فأنا الذي أخلق

---

(١) تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(*) كان حجة الإسلام الغزالي هو أول من قال بهذا الرأي، حين ذهب إلى أن «الاقتران بين مايُعتقد في العادة سبباً، وبين مايُعتقد مُسبّباً، ليس ضروريًّا... فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الريّ والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار... فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق لالكونه ضروريًّا في نفسه». تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٩.

الأشياء عند المسببات، لا بالأسباب، فتتكوّن عن أمري»[1]. ولذلك نرى في المناقب علاقات سببية غير مألوفة، يؤثر بها الروحي في المادي، والحلم في الواقع، قال ابن الزيات عن كرامة للشيخ أبي محمد عبد الحليم الغمّاد (توفي في العقد الأخير من القرن السادس): «سمعت أبا الحجاج يوسف بن حجاج الأنصاري يقول: سمعت عبد الحليم الغماد يقول: دفعت لرجل عشرين درهماً، لم يكن عندي غيرها، على وجه القراض. فحاسَبَني على أنه أنفقها عليّ ولم يبق عنده منها شيء، فاغتممت غمًّا شديداً. فنمت بالليل فرأيته في المنام قد سيق [إليّ] (*) في كساء جديد وفي يدي عود. فكلما ضربته بالعود تلقّاه بالكساء. فقلت: أي فائدة في ضربه وهو يتوقّاه بالكساء؟ فقيل لي: هذا الكساء الذي يتقي به الضرب هو صلاته. فرأيت موضعاً من خصره قد انكشف. فقيل لي: هذه صلاة ضيّعها، اضربه في خصره. فلما أصبحت قيل لي عنه إنه مريض. ثم أتيته أعوده فوجدته وبه وجع في خاصرته. فخرجت من عنده ولم يزل ذلك الوجع به إلى أن مات»[2]. فالمرض الذي أصاب الرجل كان بسبب علة خفية لا يعلم بها أحد، فالموضع الذي اشتكى منه – وكان طريقاً إلى موته – هو الموضع نفسه الذي ضربه فيه الغمّاد في المنام. فليس المرض هو الذي كان بغير علّة إذن – وإن بدا كذلك ظاهراً – وإنما خفيت العلة لمخالفتها قوانين الواقع الحسي. واللافت في النص هو العلاقات التي أشار إليها، فهناك العلاقة بين غضب الولي وادعاء الرجل أنه أتمّ له ماله الذي عليه، ثم العلاقة بين الكساء –

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١٤) ص ١٩١.

(◆) وردت في النص (إليه)، وهو مخالف للسياق.

(٢) ابن الزيات، التشوُّف إلى رجال التصوّف، ص ٣٧٣.

الذي يدفع عن الرجل ضرب الولي - والصلاة، ثم العلاقة بين اختيار الخاصرة، دون غيرها، موضعاً للضرب والمرض وبين الصلاة التي ضيّعها الرجل. وكأن كل شيء مرتبط بعضه ببعض؛ فالظلم والعدل والواقع والحلم والصلاة والمرض والموت كلها أشياء مرتبطة بعضها مع بعض، بحيث يبدو العالم كله سلسلة واحدة (**).

والنتيجة الطبيعية للحتمية الشمولية هو القول بوجود دلالة شمولية للعالم. وهذا هو المظهر الأخير لموضوعات (الأنا). فبما أن كل شيء يرتد إلى أسباب ظاهرة أو خفية فلا شيء، إذن، يتم خطأ، إذ لا مكان للخطأ في كون يرتبط بسلسلة من العلاقات بين عناصره، تنفي عنه المصادفة والحظ. وما يُظن أنه خطأ هو في الحقيقة قصور عن معرفة الأسباب الحقيقية التي أدت إلى حدوثه(*). وفي الثقافة الإسلامية يبدو الكونُ كلّه منظّماً بحُكم الله فيه، ولذلك لا مكان فيه للخطأ. فلا شيء يجري إلا ولِله فيه حكمة ظاهرة أو خفية. قال ابن عربي: «لقيت بعض السياح على ساحل البحر، بين مرسى لقيط والمنارة فقال لي: إني لقيتُ بهذا الموضع شخصاً من الأبدال مصادفةً (**)، وهو ماش على موج البحر، فسلمتُ

(**) لمزيد من التمثيل ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (٢) ص ٢٦٣. وابن عيشون، الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، ص ١٩٥.

(*) يرى آلان واتس أن «الشعور بالخطأ ماهو إلا مجرد عدم رؤية التصميم الذي ينخرط فيه هذا الحدث المعين، وعدم معرفة المستوى التراتبي الذي ينتمي إليه هذا الحدث». تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١١٠.

(**) «البدلاء: هم سبعة رجال، يسافر أحدهم عن موضع ويترك جسداً على صورته فيه، بحيث لايعرف أحدٌ أنه فُقد» القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ٥٧.

عليه، فردّ عليّ السلام. وكان في البلاد ظلم وجَوْر. فقلت له: يا هذا! أما ترى إلى ما في البلاد من الجور؟ فنظر إلي مُغضَباً، وقال لي: مالَكَ وعباد الله! لا تقل إلا خيراً»[1]. وكان ابن عربي قد قدّم لهذا النص بقوله: «اعلم أنه ما في الوجود حال ليس فيه لله وجه يحفظ عليه وجوده»[2]. فمع أن الولي له من الكرامات ما يجعله يمشي على الماء فإنه لا يستطيع التدخل في تغيير مجريات الواقع؛ لأن هذه المجريات تجري بقصد خَفِيَ على الرجل السائل، ولكنه واضح للولي. ولذلك غضب من سؤاله، لما فيه من إنكار الحكمة الإلهية، وأجابه بما يدل على سريان القصد والحكمة في كل ما يحدث. ومثل هذا كثير في نصوص المناقب[*].

تلك كانت نماذج لمظاهر شبكة موضوعات (الأنا) في نصوص المناقب. ولكنها ليست وحدها التي تمثل موضوعات المناقب، فهناك موضوعات أخرى يمكن البحث عنها من خلال وجهة نظر أخرى لا تهتم بتحقيق عناصر العجائبي فحسب. غير أن هذا خارج عن وجهة الدراسة.

وباكتمال التحقق من وجود شبكة موضوعات (الأنا) يمكن الركون باطمئنان إلى تصنيف المناقب ضمن الأدب العجائبي، ولكن مع الإقرار لها بخصوصيةٍ تساعد على تطوير مقولات العجائبي، من حيث آليات تحقق المفهوم، ومن حيث تحقق موضوعاته.

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (١٠) ص ٣٣٩.

(٢) المصدر نفسه، سفر (١٠) ص ٣٣٨.

(*)ينظر: التادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

المناقب ووظائف العجائبي

للعجائبي وظائف عدة، منها مايتعلّق بما هو خارج النص، ومنها ما يتعلّق بما هو داخل النص. وتتجه الوظيفة الأولى نحو المجتمع، فيكون العجائبي ذريعة للكلام على مالا يمكن الكلام عليه واقعيًّا(*)، وهو الممنوع الذي يشمل السياسي والاجتماعي والديني(**). وسبق لإبراهيم بوتشيش أن رأى في الكرامات مزايا خاصة تجعلها وسيلة للنقد الاجتماعي، يسمح للصوفيّة بتمرير خطابها الإصلاحي. ومن هذه المزايا أنها خطاب مستور وملتو، يضمن السلامة للصوفية من الاضطهاد[1].

والذي يمنح الكرامة القدرة على أن تكون خطاباً مستوراً وملتوياً هو الحضور العجائبيّ الذي يجعل وقائع النص مُلتبسة بين الوجود الحقيقي واللاحقيقي، فيميع الخط الفاصل بين الممنوع والمباح لدى الرقيب،

(*) يرى بيتر بنزولدت أنه «بالنسبة لكثير من الكتاب، لم يكن فوق الطبيعي سوى ذريعة لوصف أشياء ماكان لهم أبداً أن يجرؤوا على وسمها بكلماتٍ واقعية» تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص١٤٥.

(**) يركّز تودوروف على الممنوع ذي البعد الأخلاقي، مثل الكلام على التهيجات الجنسية التي تكثر في شبكة موضوعات (الأنت)، فيرى أن العجائبي يُتيح وصف هذه التهيّجات التي تُعدّ ممنوعة واقعيًّا. ولكن نصوص المناقب تخلو من شبكة موضوعات (الأنت) ولذلك لامكان فيها للحديث عن الممنوع أخلاقياً. عن رأي تودوروف ينظر: المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١) ينظر: بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص ١٤١.

فتتجاوزه الكرامة. قال ابن الزيات عن كرامةٍ للشيخ أبي يعزى "حدثني عبد الرحمن بن محمد بن عبد الخالق قال: حدثنا الحاج ابن هارون، وكان خديماً لأبي يعزى، قال: رأيت أبا يعزى يوماً وقد أتته صبية بها علّة لتستشفي بمسّه. فأدخل يده إلى جسدها ليمسح عليها، فوجدتُ من ذلك في قلبي شيئاً. فكرهت المقام معه، فاستأذنته في الانصراف، فقال: لا تنصرف حتى آمرك. فانصرفت قبل أن يأذن لي. فضللتُ عن الطريق وقد كنت بها عارفاً. فأخذت في طريق مُتعِبة خرجت منها إلى مكناسة أو سلا وقد أجهدني التعب والجوع. وكان الناس حينئذ يُقتلون على ترك الصلاة في أوقاتها. فقُبض على جماعة كنت فيهم، فحُملنا لنُقتل. فلما كانت تلك الساعة، قال أبو يعزى لأصحابه: ارفعوا أيديكم إلى الله تعالى وادعوا عسى أن يُخلّص صاحبكم من المحنة التي أصابته. ولما قُدِّمتُ للقتل رآني رجل كان يعرفني فقال للوالي: ليس هذا ممن يترك الصلاة. ولو لم يُصلِّ أحدٌ لصلّى هذا وحده، ومن شأنه كذا وكذا. فأمر الوالي بإطلاقي، ورجعت من فوري إلى أبي يعزى. فلما أبصرني قال لي: أَبيتَ ألا يزول ما في قلبك إلا بعد المحنة. فقلت له: تبتُ إلى الله تعالى" [1]. فابن هارون رأى في ملامسة أبي يعزى لصدور النساء وأجسادهن تجاوزاً لحدود الممنوع دينيًا، كما دلّت على ذلك الجملة الزائدة التي وردت في النص كما نقله التادلي في (المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى)، إذ قال ابن هارون في نفسه: (هذا لا يجوز بالإجماع) [2]، ولذلك ترك أبا يعزى وخرج على غير رغبة شيخه، فكانت نهايته أن أخذ بجريرة ترك الصلاة. وكاد أن يُقتل لولا أن تدخّل

---

(١) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوّف، ص٢٢٠. وينظر لمزيد من التمثيل: ص ٢٦٩، ٣٢٣. والتادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص ١٢١ - ١٢٢.

(٢) التادلي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص ١٢٠.

شيخه فدعا له، ومريدوه، بالخلاص فظهرت براءته. وعندما عاد إلى شيخه كاشفه بما كان يدور في قلبه، فأقرّ بخطئه وتاب إلى الله. فالولي علم بما حاك في قلب مريده، وعلم كذلك بما أصابه حين أُخذ بتهمة ترك الصلاة، وكان سبباً في الإفراج عنه، بما دعا له عند الله. فهذه كلها وقائع تفارق المألوف بسبب تعلقها بكشف ما في قلوب الناس وكشف ما يجري لهم، من غير إخبارٍ بذلك. هذا ناهيك عن تأثير دعاء الوليّ في مجرى الأحداث. والنص، كذلك، دالٌ من غير ما جهة؛ فالعجائبي سمح، أوّلاً، بتجاوز حدود الممنوع، لأسباب تتعلّق به وحده، فلو لم يكن الشيخ وليًّا ما جاز له ملامسة النساء بقصد الشفاء. ومن جهة أخرى لم يكتف النص بتسويغ هذا الخروج، بل جعل رفضه موجباً للعقوبة. وكأنه ينتقم لنفسه. وهكذا تنقلب المعادلة، فيُصبح الممنوع أشبه بالواجب الذي يستوجب رفضُهُ معاقبةً قد تصل إلى حد القتل. ولعله ما كان للنص أن يُجازف في الخوض في مساحة الممنوع لو لم يكن مُتَّكؤه في ذلك هو العجائبي!

ولكن حدود الممنوع قد تكون، أحياناً، أقوى من قدرة العجائبي على تجاوزها، وذلك حين يتعلّق الأمر بالمقدّسات التي لا تقبل الجدل أو التأويل. فمن ذلك ما جرى مع رجل وابنه في أيام الدولة الموحّدية؛ فقد نقل صاحب (الإعلام) حادثتهما كاملة، ولكن النص الطويل الذي أثبته كان مضطرباً ويه تلف ونقص في كثير من المواضع. يقول ابن إبراهيم، في هذه الحادثة، نقلاً عن علي بن محمد ابن القطان (ت ٦٢٨هـ) "كان بمراكش طالبٌ يذكر أنه عثماني النسب، من ذرية عثمان بن عفان رضي الله عنه، وكان له ابن صغير يُذكر بنبلٍ وذكاء وتصرُّف في علوم - على صغر سنه - ثم ذُكرت عنه أشياء شنيعة. منها أن بعض الطلبة أخبرني أنه بلغه أن قائلاً قال في النبي محمدﷺ لا نبي بعد محمد، هو خاتم النبيّين، فقال الابن: هذه

كلمة قد قالها موسى وعيسى. فبعثتُ إلى أبيه. فلما حضر عندي سألته عما نُسب إلى ابنه من الأقوال، وقلت له بلغني أنه قال في (نبينا ﷺ هو خاتم الأنبياء) هذه كلمة قد قالها موسى وعيسى، فأنكر وحلف من الأيمان ما أوجب في الحال تصديقه والحمل على الطالب - الذي أخبر بذلك - ثم قلت له: فهات الآن حديث ابنك. فقال: إن ابني عبد الله لم أزل أجتهد في تربيته وتعليمه. فوفقه الله فحصل في أيسر مدة - وعلى صغر سنه - ما لم يَحصل عليه ذوو الأسنان العالية. ثم ذكر ما قرأ من القرآن والعربية والعدد والآداب وغيرها من العلوم. فأنكرتُ في نفسي أكثر حديثه عنه بالقياس إلى ما كنتُ أشاهد من صغر الابن المذكور، في حال خطوري عليه ولقائي له في الطرق، ثم قال إن الله ابتلاه ورزأني فيه برزية علمتُ أنها عين أصابت، وقَدَر نفذ، فصار يرى مرائي يُكلَّم فيها بإنذارات ويؤمر بأوامر، ويكون ذلك بواسطة ملائكة تارة وبواسطة أنبياء تارة، وربما اجتمع له الصنفان... وذكر أنه رأى من الملائكة جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل ومَلَكاً يُلازمه، وهو أول من رأى وأول ما ابتُدِئ به، اسمه (شلانون)... واستمرت عليه هذه المرائي، وصار يُخبَرُ بما يكون... وقد حدثوه بما يؤول إليه أمره وما يبلغه ملكه ومن يقوم بسلطانه، وعُيِّن له زمان ابتدائه وزمان استيساق أمره ومقدار عمره، وهو واحد وثمانون عاماً... فحين سمعت هذا منه قلت له قد عادت لائمتي عليك ولا ينفعك عندي تبريك ونسبة ذلك إليه، فإني أرى أمراً لا يليق بمن سنُّه سن ابنك. وما هذا بشيء غبتَ عنه. فجعل يحلف ويؤكد ما ذهب إليه من التبرّي. فقلت له: ما يبرئك من هذا إلا أن تجيئني بالطفل حتى أرى ما يتحدث به وكيف يتحدث به، فقال أجيئك به اليوم بعد صلاة العصر... ولما صلّيتُ صلاة العصر جاء به كما وعد، ولم يستقر به المجلس إلا وجماعة قد استوفت، لم أره يتحفّظ من

أحد منهم، فأخذتُ في مساءلته، فجعل الصبي يحدث حديثاً لا يتلعثم فيه ولا يتوقف ولا يخجل ولا يهاب، ولا يُبالي بإنكار مُنكر، ولا يأنس بموافقة موافق. فعجبتُ من حاله، فأحوجني ذلك إلى السؤال عن سنه، فأخبر أنه اثنتا عشرة سنة، فجعلتُ أسأله عما أسمعني أبوه إياه في المجلس المفروغ منه، فجعل يُحدّث كذلك، وما تَرَكَ أذْكَرَهُ به أبوه، وربما أخذ عنه فأكمله... ولمّا انتهى ذلك إلى هذه الغاية قلت له يا بُني: أما تعلم أن هذا كلام لا يُسمح فيه، ولا يعيش قائله بشرع! قال لي: قد سألتُ عن ذلك فقيل لي لا خوف عليك، وقد أُمرتُ بالجهر وإنذار الناس وتعريفهم. فقلت له يا بني: ومن أمرك؟ قال: ربي. قلت: يا بني، ومن لك بذلك؟ قال: ملائكته وأنبياؤه... قلت له: وذكر أبوك أنك قد دخلت الجنة فرأيتها على مئة درجة وسبع درج... فقال له بعض الحاضرين: وكيف رأيت درج الجنة.. أكانت كهذه الأدراج؟! فضحك منكراً عليه وقال: لا، بل هكذا.. باب وفوقه باب... وكان قد ذكر في كلامه أنه كثيراً ما يرى في الذين يكلمونه سليمان (عليه السلام) وذا القرنين، فقلت له: وما المعنى في ذلك؟ قال: إني أملك مثل مُلكِ ذي القرنين، ويُسَخَّر لي ما سُخِّر لسليمان... قال بعض الحاضرين: ومن أنصارك؟ قال: قد سألتُ عن هذا... فقيل: إذا كان ذلك الوقت أُعطيتَ آيتين، إحداهما أنك ترجع تطير بالنهار كما تطير بالليل الآن، والأخرى قضيبان أحدهما أسود والآخر أبيض، اضربْ بالأبيض على الأسود فيعود الليل نهاراً والقمر شمساً. واضربْ بالأبيض على الأسود فيعود النهار ليلاً والشمس قمراً... وكان الأب في أكثر هذا إما مشاركاً له في الحكاية وإما مُذكّراً بما يترك، فلم يعدم مني، ولا من الحاضرين، إنكاراً عليه وتعريفاً له بأن هذا مما يدل على أن أكثر هذا منك، و إلا فاتركه، فيتركه قليلاً وتغلبه نفسه فيعود... قلت له: يا بني اعلم الآن

أن هذا أمر لا يحل السكوت عنه ولا بد من إنهائه. وأنا الآن قد خطر لي أن أحبسكما الليلة هاهنا حتى أبدأ بكما إلى أهل الأمر، فقال: اصنعْ... قلت له: يا بُني والله لتُقتلنَّ مُعجّلا أو مؤجّلاً. قال: والله إن الله لا يُخلف وعده... ولما دخل الطفل على من أدام الله عزهم حملته إلى كلٍّ منهم، فسلّم كما أردتُ وجلس واستُنطِق فنطق بكل ما تقدّم ذكره غير متهيّب ولا مُتحرِّج... وفي بقيّة هذا اليوم جرى ما مكّن الريب فيه وحقق التهمة في حقه. وقوّى ذلك شهادة ذلك الطالب الحاكي عنه ما حكى من أمر (لا نبي بعد محمد)... هذه كلمة قد قالها موسى وعيسى عليهما السلام... قال المصنّف عفا الله عنه: هذا آخر ما وجدت بخط علي ابن القطان من هذه القصة. وسمعتُ من ابنه حسن، شيخنا، ومن غيره من شيوخنا أنهما قُتلا من الغد صبراً بالسيف"[1]. فأول المقدسات التي اخترقها النص هي التشكيك بأن الرسول محمد ﷺ هو خاتم النبيين، ثم تتالت بعد ذلك الخروقاتُ؛ فمِن كلام على المستقبل إلى كلام على الملائكة عليهم السلام، إلى ذكر ملائكة جديدة لم تُعرف من قبل، مثل الملاك (شلانون) الذي يلازم الولد، إلى كلام عن الأمر الإلهي الذي جاءه بالتبليغ نقلاً عن الملائكة والأنبياء. ولما فشا أمر الصبي بين الناس عقد أهل العلم مجلساً للاستماع إليه واستتابته عما نُسب إليه. واتُّهم الأب بأنه وراء كل ما يُنسب إلى ابنه. وكانت النهاية أن قتل الأب وابنه خشية تفشي أمرهما بين الناس. فلم يستطع العجائبي، إذن – مع حضوره الكثيف في النص – أن يسمح للنص ولصاحبه بتخطّي حدود الممنوع دون مساءلة ودون تحمُّلٍ لوزر هذا التخطّي. فاقتصَّت سُلطة الممنوع لنفسها من صاحب النص بقتله، كما

---

(١) ابن إبراهيم، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ٩/٩٠ - ٩٨، بتصرُّف.

اقتصت من النص أيضاً، فلحقه النقص والتلف الظاهرين عليه. فخطورة المقدّسات التي اخترقها النص، إذن، هي التي سلبت العجائبي قدرته على تمويه النص وستره، فكان مآل صاحبه الموت ومآله الضعف والنقص. ولعل أخطر ما تعرَّض له النص هو التشكيك بختم النبوة بمحمد ﷺ، ولذلك ابتدأ النص بها واختتم بها، ليجعل منها مسوّغاً يؤيد الحكم بقتل الرجل وابنه.

وهاهنا لابد من الكلام على مجموعة من المسائل ؛ فالأصل في العجائبي أنه يسمح باختراق الممنوع منطقيًّا أو اجتماعيًّا أو حتى دينياً، مثل الوجود في مكانين في زمن واحد، أو اختراق الأولياء للسماوات وطي الأراضي والمسافات، أو مس بعض الأولياء لأجساد النساء من أجل الشفاء، فهذا كله من الممنوع، ولكنّ ولاية الولي تسمح به، ضمن هذا الاشتراط، غير أن كل هذا الممنوع ليس على تعارض مع أسس العقيدة الدينية، ولذلك أمكن قبوله ضمن مجموعة من الاشتراطات. أما ما جاء به الصبي وأبوه فيتعارض مع مبدأ أصلٍ في العقيدة هو القول بالرسول ﷺ خاتماً للأنبياء. وفوق ذلك فإن من تُنسب إليهم الخروقات في نصوص المناقب هم غالباً من الأولياء والصالحين الذين يشهد لهم المجتمع بالصلاح والتقوى. أما هذا النص فلا يقول بشيء من الولاية للصبي أو لأبيه، فكل ما أشار إليه أن الرجل (يذكر أنه عثماني النسب). فالرجل هو الذي يذكر شرفَ نسبه، وليس هناك من يؤكده أو يرفضه ؛ فالنص لا يشير إلى شيء من ذلك. بل لعل في تعبير (يذكر أنه) ما يشي برفض هذا النسب، لما فيه من إيحاء التشكيك. ولذلك يمكن القول إن الممنوع على درجات، فمنه ما يقبل التجاوز، فيكون العجائبي مسوّغاً له. ومنه مالا يقبل التجاوز، سواء بحُجَّة العجائبي أم بحجّة غيره. فالوظيفة الاجتماعية ثابتة للعجائبي، إذن، ولكنها مقيّدة وغير مرسلة.

وتتميز الوظيفة الأخرى للعجائبي في نصوص المناقب بأنها خصيصة ذاتية لجنس العجائبي، تصبغ كل النصوص التي تنضوي ضمن مساحته. ونقصد بذلك.. الوظيفة الأدبية التي تنشأ من تجاور العوالم المتضادة، ومن مشاركة المتلقّي في النص. ولهذه الوظيفة عدة مظاهر، هي نفسها التي في نصوص المعراج، ماخلا المظهر الأخير المتعلّق بـ (الحكاية داخل الحكاية)، فلا يحضر في المناقب بسبب قصر مساحة النص التي لا تسمح بوجود حكايتين معاً (*).

ويختص المظهر الأول للوظيفة الأدبية بالمتلقي؛ فللعجائبي أثر خاص فيه، يثير هلعه أو خوفه أو فضوله[1]. فوجود وقائع غير مألوفة - يصرّ النص على أنها جزء من الحقيقة - يُربك المتلقي ويصدمه، ولكن المهم أنه يثير فضوله المعرفي لاتخاذ وجهة نظر محددة تجاه ما يحدث. ولأن المتلقي غير قادر على البت في طبيعة النص فإنه سيضطر إلى إعادة قراءته. وإعادة القراءة، أو استرجاع النص ذهنيًا، يساعد، أيضاً، على تمديد زمن العلاقة بين النص والمتلقّي. وهذه مزية قلّ أن توجد في غير نصوص العجائبي. فعندما يصطدم المتلقي بتقديم النص لطيران الولي ومشيه على الماء على أنهما حقيقة، لا يكون بوسعه سوى أن يعيد قراءة النص علّه يجد تفسيراً

(*) هناك بعض الاستثناءات التي نجد فيها حكايتين في نص المنقبة، ولكننا لانستطيع اعتبار ذلك من باب (الحكاية داخل الحكاية) لأن الحكايتين تأتيان متتاليتين، ولا تتضمّن إحداهما الأخرى، وذلك بخلاف الحال في نصوص المعراج التي تكون فيها الحكاية الأساسية بمنزلة إطار يحتوي حكاية أخرى فرعية. ومن المناقب التي تتضمن حكايتين متعاقبتين، ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (مطرجي)، ١١٢/٥ - ١١٣.

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٩٥.

آخر لهذا الخروج على المألوف. وعندما لا يجد ما يساعده على الميل إلى تفسيرٍ دون آخر، يكون القرار قد أصبح منوطاً به وحده، فإما أن يقبل حقيقة اللامألوف وإما أن يرفضها. ولأن موقع المناقب في النسق المعرفي الذي تنتمي إليه يفرض تعاملاً خاصاً معها، مُؤدّاه توازي كافة الاحتمالات، واتخاذ مبدأ الإرجاء في البتّ فيها، كل ذلك من شأنه أن يجعل علاقة النص بالمتلقي علاقةً تتّصف بالأبد، لا تنتهي إلا بانتهاء العالم؛ فالله وحده هو الذي سَيَبُتّ في حقيقة الوقائع ضمن نصوص المناقب. وليس لأي نص خارج نصوص الكرامات مثل هذا الحضور الأبدي، ومثل هذه الأهمية التي تجعل حلّه وتفسيرَه بيد الله وحده. فهذه مزية لا تسمح بها كل نصوص العجائبي، فالنصوص ذات الصبغة الأدبية المحضة تتميز، فقط، بعلاقة خاصة مع المتلقي - بسبب اضطراره إلى إعادة قراءة النص للبتّ في تفسير أحداثه - ولكنها مهما طالت فإنها ستنتهي حتماً، لأن المتلقي لابد أن يتخذ قراراً ما تجاه الأحداث، فلا شيء يمنعه من ذلك، إذ ليس للنصوص علاقة مع المقدّس تفرض على المتلقي حذراً من نوع خاص. والفرق بين حال نصوص المناقب وحال نصوص العجائبي الأخرى أن القول بأبديّة العلاقة بين النص والمتلقّي - في نصوص المناقب - يسمح بأن يحيا العجائبي، شأنه شأن غيره من الأجناس. أما نصوص العجائبي الأدبية المحضة فيتَبَنّيها لفكرة ضرورة اتخاذ المتلقي موقفاً نهائيًّا من النص تقضي على العجائبي ولا تمنحه فرصة للحياة. ولعل ذلك ما دفع تودوروف إلى اعتبار العجائبي جنساً متلاشياً بالضرورة، يُشبه اللحظة المتوهّمة التي تفصل المستقبل عن الماضي[1].

---

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٥٧ - ٥٨.

والمظهر الآخر للوظيفة الأدبية هو مظهر جماليّ فني، وله عدة مكوّنات؛ فمُضيّ المتلقي في نصوص المناقب هو أشبه برحلة في عوالم جديدة لم تُكتشف بعد، بكل ما تعنيه هذه الرحلة من إثارة واكتشاف ومتعة، فالإثارة حاصلة من وجود (كونٍ نصيٍّ) جديد لم يعهد المتلقي مثيلاً له - نشأ من تجاور عالَمَيْ المألوف واللامألوف - والمتعة حاصلة من إشباع الفضول الفني والمعرفي، فما إن يظهر الحدث اللامألوف في النص حتى ينقاد المتلقي إليه، لمعرفة مآله وتفسيره. وكأن النص يستعمل الواقعة اللامألوفة تكأةً ليُمسك بتلابيب المتلقي فلا يعتقه. وكثير من نصوص المناقب تساعد الوقائع اللامألوفة في الإمساك بالمتلقي، عن طريق آليات سردية مختلفة، مثل آليّة الاختبار التي سبق أن أشرنا إليها؛ فالمتلقي يندمج مع رغبة الشخصية النصّية في امتحان الولي ومعرفة نجاحه من فشله. ونضيف إلى ذلك وجود بعض الشخصيات اللامألوفة التي تُحرّك الفضول الفني للمتلقّي، مثل شخصية الملِك، ذي الأيادي المتعددة، الذي التقاه ابن عربي في بلاد (أرض السمسمة)[1]. فحال الإدهاش الفني الجميل الذي يحس به المتلقي أمام هذه المظاهر اللامألوفة كحال دهشة الطفل الذي يكتشف العالم للمرة الأولى.

أما المظهر الأخير لهذه الوظيفة فهو خدمة السرد وإذكاء التوتر[2]. والقاعدة التي يقوم عليها هي «أن كل محكيّ هو حركة بين توازنين متشابهين»[3]، هو وصلة بين توازنين، يتعرّض الأول إلى (خلل)، فتصير

---

(١) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (يحيى)، سفر (٢) ص ٢٧٢.

(٢) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

الحكاية بِرُمّتها محاولةً للتخلّص منه والعودة إلى توازن آخر يُشبه الأول. فلا مفر من (الخلل)، إذن، لأنه الواسطة التي يكون بها المحكي محكيًا. فإذا لم يتحطم التوازن الأول لم يكن هناك أي مسوّغ لاستمرار الحكاية؛ فكل شيء كان سيبقى ثابتاً وغير مُهدَّد(*). ولتأكيد قاعدة (التوازن والخلل) يضرب تودوروف مثالاً عن حكاية الطفل الذي يعيش في كنف أبويه مدّة، ثم يتعرض لحادث يبعده عنهما - كالاختطاف أو السجن - وبعد زمنٍ من المحاولات يعود إلى أهله ليعيش في كنفهم من جديد[1]. فالحكاية تبدأ بتوازن أوليٍّ يُمثّله نظام العائلة الصغيرة، ثم يظهر الخلل فينكسر التوازن ويحل الخلل محلّه فيُسيطر على متن الحكاية، إلى أن يتم التغلب عليه، ليُعاد إنشاء توازن جديد يشبه الأول. فلو لم ينكسر التوازن الأوليّ لما كانت هناك حكاية. وبالقياس على ذلك فإن النص العجائبي يؤمّن شرط المعادلة لظهور المحكي، لأن وجود وقائع غير مألوفة، تكسر نظام الألفة هو شكل من أشكال الخلل الذي يصيب التوازن المبدئي للنص، فتتحقّق المعادلة: (توازن أول - خلل - توازن جديد مشابه).

ولا تضيف المناقب جديداً على ما قدمته نصوص المعراج، ضمن إطار القول بوجود التوازن المبدئي الأول خارج النص، في ذهن المتلقي، بسبب تعلّق هذا التوازن بمألوف الطبيعة وظاهر الشرع. وكذلك لا تضيف جديداً من حيث أنها تنتهي بالاعتراف بقوانين الخلل وسريانها داخل عالم التوازن النهائي، بحيث تُصبح جزءاً منه، بدلاً من رفضه على أنه حدثٌ

(*) يرى تودوروف أن الذي يُجَمِّد الحكاية هو وجود قانون مستقر وقاعدة قائمة. ينظر: المصدر نفسه، ص١٥٠.

(١) ينظر: تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص ١٤٩.

عابرٌ يشبه الاعتراض بين جملتين، وذلك بسبب الطبيعة الخاصة للحدث اللامألوف (الخلل)، الذي هو كرامة من الله؛ فما كان من الله لا يمكن رفضه أو تهميشه.

غير أن نصوص المناقب بتبنّيها لمثل هذا الموقف، الذي يستوعب الخلل داخل عالم التوازن تكون قد جعلت من إطلاق اسم (الخلل) على الحدث اللامألوف شكلاً من أشكال المجاز، لأنها لا تعتبره خللاً، بدليل سريانه في متن عالم التوازن نفسه. وهذا مُتحقّق في كلّ نصوص المناقب. ينقل ابن الزيات عن كرامةٍ للشيخ أبي إبراهيم إسماعيل الرجراجي (ت ٥٩٥هـ) «سمعت سليمان بن أبي نور الرجراجي يقول: سمعت الفقيه أبا عبد الله محمد بن ياسين يقول: حضرت يوم جُمعة في الجامع. فلما صلينا قام أبو إبراهيم فقال: أتريدون أن أعظكم؟ فسكتوا، إلى أن قالها ثلاثاً، والناس سكوتٌ والعاملُ حاضر. فتكلّم في حق العامل بكلام خاف منه الناس على أنفسهم، فخرجوا من المسجد كلهم، وخرج العامل من المسجد، فجلس على قرب منه، فخرج أبو إبراهيم من المسجد ومرّ على العامل. فقيل له: هذا هو الذي تكلم في المسجد بما سمعته. فقال: احملوه إلى السجن وقيّدوه واجعلوه في مطمورة عميقة. ففعلوا ما أمرهم به العامل. وأمر الكاتب أن يكتُب فيه كتاباً إلى حضرة مراكش. فما لبث غير ساعة حتى أبصر أبا إبراهيم ماشياً، وهو يقول بصوت جهير: ﴿أتقتلون رجلاً أن يقول ربّيَ الله﴾[1]. فغضب العامل وقال: ما أظنكم فعلتم الذي أمرتكم به! وقام بنفسه وحمله إلى السجن، وجعل على رجليه كبلين، ودلاّه بالحبل في حفرة، وجعل عليها لوحاً وأمر رجالاً أن يجلسوا عليه. فلما قعد الكاتب

---

(١) سورة غافر، آية (٢٨).

بين يديه يكتب الكتاب في شأنه إلى مرّاكش، أبصرَ أبا إبراهيم ماراً عليه، وهو يصيح ويقول: (أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله)! فطأطأ العامل رأسه، وتستّر بالجالسين حوله إلى أن جاز عنه. فمزّق الكتاب وتغافل عن أمره، ولم يتعرّض له بعد ذلك بشيء. وهذه القصة مشهورة، سمعتُها مِن غير ما طريق مِن غير واحد. وهي وإن اختلفت ألفاظُ رُوايتها ترجع إلى معنى واحد. وبالجملة فشأنُ أبي إبراهيم من أعجب العجائب»[1]. فالواقعة اللامألوفة – وهي خروج أبي إبراهيم من البئر مرتين على الرغم من قيوده وحرّاسه – تُمثّل الخلل الذي يكسر نظام الألفة القائل باستحالة حدوث مثل ذلك الخلل إلاّ بوجود من يساعد أبا إبراهيم على الفكاك من قيده وحفرته. وهذا توازن مبدئي موجود في ذهن المتلقي، وغير موجود في النص إلا في إشارة من كلام (العامل) الذي ظن أن (رجاله لم يفعلوا ما أمرهم به)، لأنه لم يجد مسوّغاً غير ذلك انسجاماً مع قناعاته بسيادة نظام الألفة. ولكنّ الواقعة تكررت مرة ثانية، مع كل التدبيرات التي اتخذها العامل لمنع خروج أبي إبراهيم من حبسه. وعند ذلك فقط أيقن العامل أن ما حدث ينتمي إلى نظامٍ آخرَ يُخالف سنن المألوف، وأنه لو سجن أبا إبراهيم مئة مرة لخرج في كل مرّة وهو يقول: (أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله). ولذلك أقلع عن إعادة حبسه. ففي مثل هذا النص يبدو واضحاً أن الخلل – أي الحدث اللامألوف – ليس أمراً طارئاً يفاجئ قوانين الألفة وسرعان ما يزول ليعود نظام الألفة فيسود من جديد، بعد أن يقضي على الخلل ويمنعه من الوجود، بل هو حدث قابل دائماً للتكرار. وهو موجود بالقوّة ويحتاج فقط إلى سبب ينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. وهذا أمر يتعلّق بطبيعة المجتمع الإسلامي الذي يقول بوجود خالق للعالم؛ فالإيمان بأن الله

---

(١) ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوّف، ص ٣٥٥ - ٣٥٦.

هو الذي خلق الكون وأوجد نظامه يستلزم الإيمان أيضاً بأن الله قادر على خرق هذا النظام متى شاء. ولذلك فإن كل الوقائع اللامألوفة في نصوص المناقب هي وقائع قابلة للتكرار. وإن كان حدوثها نادراً فهذا بسبب دخولها ضمن إطار (الممكن) الذي يتم الحديث عنه عند الكلام على القدرة الإلهية، فحسب، وليست شيئاً اعتيادياً يجري كل يوم.

وبسبب هذا المعنى الخاص للخلل وللتوازن في نصوص المناقب يمكن القول إنها تعتمد مقولة (التوازن المفتوح) في مقابل (التوازن المغلق) الذي يقول به تودوروف. فالخلل عند تودوروف يقع خارج مساحة التوازن الأول والتوازن الأخير للمحكي. ففي مثال (العائلة) نلاحظ أن اختطاف الطفل أو سجنه هو خلل يُخرج الطفل من الانتماء إلى التوازن الأولي (قوانين العائلة)، وعندما يعود إلى أبويه يدخل معهم في دائرة توازن جديد مغلق، لا مكان فيه لقوانين الخلل الذي تم. أما في نصوص المناقب فالتوازن النهائي فيها توازنٌ مفتوح؛ يَفتحُ لنظام الألفة السائد أقنيةً لتقبُّل قوانين أخرى تتبع نظاماً آخر غير نظامها، مع الاعتراف بأن هذه القوانين تُعدّ خرقاً للنظام المألوف، ولكنه خرقٌ ممكن وقابلٌ للاستيعاب. ويمكن أن نلاحظ مصداق ذلك في كرامة الرجراجي السابقة، حيث انتهى النص بأن طأطأ (العامل) رأسه للرجراجي، كنايةً عن طأطأة نظام الألفة لنظام الخلل، اعترافاً بحقيقة وجوده. كما نلاحظ، أيضاً، أن ابن الزيات أردف الحكاية بتأكيد أنها منقولة عبر أكثر من شخص، مما يُقرِّبها من قوّة الحديث المتواتر. وكذلك أشار ابن الزيات إلى أن هذه الحادثة ليست جديدة على شخص كأبي إبراهيم، إذ إن حاله (من أعجب العجائب)، أي أن ما يُنسب إليه من أحداث غير مألوفة هو من الكثرة بحيث يصح وصفه بهذه الصفة. وهذا ما يؤكد، من جديد، أن الخلل ليس حدثاً طارئاً ينتهي إلى

زوال، بل هو إمكانيةٌ قابلة دائماً للتحقّق. ولعل كل ذلك يعود إلى مفارقة المناقب لطبيعة الحكايات الأدبية المحضة، بحكم أنها تنتمي إلى ما هو أدبي ومقدس وتاريخي وسيري.

ومن آثار (التوازن المفتوح) أنه يضمن للنص التوتّرَ دائماً، بسبب الاعتقاد بإمكانية حدوث الخلل، وتجاور نظام المألوف مع اللامألوف، هذا التجاور الذي من شأنه أن يمنح الحركة للنص، والحركة صنو الحياة.

وللعجائبي في المناقب وظائف أخرى غير تلك التي نص عليها تودوروف - كمثيلاتها في نصوص المعراج - نذكر منها الوظيفة (النوعية)، التي بها يتحقّق للمناقب شرط الانتماء إلى نوع الكرامات؛ فالكرامة تقتضي وجود حدث خارق يُخالف نظام المألوف، يُنسب إلى ولي من الصالحين. وهذا ما يضمنه العجائبي الذي يجمع بين الحقيقة - التي من مظاهرها الوجود التاريخي لمن تُنسب إليهم الكرامات، كالأولياء والصالحين - واللاحقيقة - التي من مظاهرها الواقعة اللامألوفة - فيتوافر للنص مايُكسبه الانتماء إلى نوع الكرامات.

وما تختلف به المناقب عن نصوص المعراج يتعلّق بالوظيفة المعرفية، التي تلقى تمثُّلها الأظهر في نصوص المعراج، على اعتبار أن هدف واقعة العروج هو اكتساب السالك لمعارف ينهلها ممن يلقاه في عروجه من أرواح وأنبياء. فمن الممكن أن نجد في المناقب عدّة نصوص تحقق هذا الشكل من الوظيفة المعرفية(*)، ولكن لا يمكن تعميم ذلك على بقية النصوص بحيث

(*) من هذه النصوص ينظر: ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص١١٢ - ١١٣. وابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوّف، ص ٣١٨. فالمعرفة=

يشكل ظاهرةً تقتضي القول بوجود هذه الوظيفة. بيد أن هذا لا يمنع من وجود شكل آخر لها، هو تثبيت المنظومة المعرفية للحضارة التي تنتمي إليها النصوص؛ أي الحضارة الإسلامية(*). فالعجائبي – في نصوص المناقب – يُحقّق، عمليًّا، الاعتقاد بوجود إله خالق للكون ومدبّر له، يستطيع متى شاء أن يخرق نظام الطبيعة الذي خلقه، لحكمة ما، ظاهرة أو خافية. فالمناقب بتأكيدها حقيقة الواقعة اللامألوفة إنما تُجسد الوعي الديني الإسلامي القائل بأن كل شيء (ممكن)، ولا مكان للاستحالات على القدرة الإلهية. وما اجتماع مظاهر الحقيقة مع اللاحقيقة، وعالم الشهادة مع عالم الغيب، والمادة مع الروح، في داخل الكون النصّي للمنقبة إلا كناية عن اجتماع وجوه الحقيقة المختلفة، كما يراها المسلم، في كوننا الذي لا نرى منه إلا وجهاً واحداً للحقيقة هو الوجه الحسيّ، على حين تغيب عنا الوجوه الأخرى، التي يعتقد بعض الناس عدم وجودها بحجّة عجزه عن رؤيتها عياناً. وعلى ذلك تكون نصوص المناقب تمثيلاً حقيقياً للوعي الإسلامي تجاه الله والعالم والحقيقة. وهذا يقع على نقيض ما نادى به لوي فاكس وروجي كايوا من أن العجائبي يشكّل قطيعةً مع الانسجام الكوني، ورداً من المخيِّلة على (سخام الواقع)[1]، ولعل ذلك يعود إلى أن كليهما كان يعتمد في مقولاته على دراسة نصوص ذات صبغة أدبية بحتة، بخلاف ما هو عليه الحال في نصوص المناقب.

=المكتسبة في كليهما فقهية. وابن إبراهيم، الإعلام بمن حل مراكش واغمات من الأعلام، ٢٥٥/٤ - ٢٥٦. حيث المعرفة المكتسبة أدت إلى تغيير المسار المعرفي للولي.

(*) أشرنا إلى ذلك في الوظيفة الأخيرة للعجائبي في نصوص المعراج.

(١) ينظر: حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص ٣٣، ٣٧.

ملحـــــق

نصٌّ معراجيّ

للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي



معراج الفتوحات

تحقيق: هيئة البحوث والدراسات بدار الفكر

تقديم: محمود مطرجي، ج٦، ص ٩٥ - ١١١.

فلما أراد الله أن يسري بي ليُريني من آياته في أسمائه من أسمائي وهو حظّ ميراثنا من الإسراء أزالني عن مكاني وعرج بي على بُراق إمكاني فزجّ بي في أركاني فلم أر أرضي تصحبني فقيل لي: أخذه الوالد الأصلي الذي خلقه الله من تراب، فلما فارقتُ ركن الماء فقدت بعضي فقيل لي: إنك مخلوق من ماء مهين فإهانته ذلته فلصق بالتراب فلهذا فارقته فنقص منّي جزءان فلما جئت ركن الهواء تَغَيَّرَت عليَّ الأهواء، وقال لي الهواء: ماكان فيك مني فلا يزول عني فإنه لاينبغي له أن يعدو قدره ولا يمد رجله في غير بساطه فإنَّ لي عليك مطالبة بما غيَّره مني تعفينك فإنه لولاه ماكنت مسنوناً فإني طيّبٌ بالذات خبيث بصحبة من جاورني، فلما خبثتني صحبته ومجاورته قيل فيه حمأ مسنون فعاد خبثه عليه فإنه هو المنعوت وهو الذي غيرني في مشامّ أهل الشم من أهل الروائح فقلت له: ولماذا أتركه عندك؟ قال: حتى يزول عنه هذا الخبث الذي اكتسبه من عفونتك ومجاورة طينتك ومائك فتركته عنده فلما وصلت إلى ركن النار قيل قد جاء الفخار فقيل: وقد بعث إليه؟ قال نعم، قيل: ومن معه؟ قال: جبريل الجبر فهو مضطر في رحلته ومفارقة بُنَيَّته، فقال لي عنده في نشأته جزء مني لاأتركه معه إذ قد وصل إلى الحضرة التي يظهر فيها ملكي

واقتداري ونفوذ تصرّفي. ونفذت إلى السماء الأولى وما بقي معي من نشأتي البدنية شيء أعوّل عليه ولا أنظر إليه.

فسلمت على والدي وسألني عن تربتي فقلت له: إن الأرض أخذت مني جزأها وحينئذ خرجت عنها وعن الماء بطينتي، فقال لي: يا ولدي هكذا جرى لها مع أبيك فمن طلب حقه فما تعدّى ولاسيما وأنت لها مفارق ولا تعرف هل ترجع إليها أم لا فإنه تعالى يقول: " إذا شاء أنشره " ولا يعلم أحد ما في مشيئة الحق إلا أن يُعلمه الحق بذلك، فالتفتُّ فإذا أنا بين يديه وعن يمينه من نسم بنيه عيني فقلت له: هذا أنا فضحك فقلت له: فأنا بين يديك وعن يمينك قال نعم هكذا رأيتُ نفسي بين يدي الحق حين بسط يده فرأيتني وبنيّ في اليد ورأيتني بين يديه فقلت له: فما كان في اليد الأخرى المقبوضة؟ قال: العالم قلت له: فيمين الحق تقضي بتعيين السعادة؟ فقال نعم تقضي بالسعادة، فقلت له: فقد فرق الحق لنا بين أصحاب اليمين وأصحاب الشمال، فقال لي: يا ولدي ذلك يمين أبيك وشماله ألا ترى نسم بنيّ على يميني وعلى شمالي وكلتا يدي ربي يمين مباركة فبنيّ في يميني وفي شمالي وأنا وبنيّ في يمين الحق وما سوانا من العالم في اليد الأخرى الإلهية، قلت: فإذاً لا نشقى، فقال: لو دام الغضب لدام الشقاء فالسعادة دائمة وإن اختلف المسكن فإن الله جاعل في كل دار ما يكون به نعيم أهل تلك الدار فلا بد من عمارة الدارين، وقد انتهى الغضب في يوم العرض الأكبر وأمر بإقامة الحدود فأقيمت وإذا أقيمت زال الغضب فإن الرسالة تزيله فهو عين إقامة الحدود على المغضوب عليه فلم يبق إلا الرضا وهو الرحمة التي وسعت كل شيء، فإذا انتهت الحدود صار الحكم للرحمة العامة في العموم، فأفادني أبي آدم هذا العلم ولم أكن به خبيراً لكان لي ذلك بشرى معجلة إلهية في الحياة الدنيا وتنتهي القيامة بالزمان كما

قال الله خمسين ألف سنة وهذه مدة إقامة الحدود، ويرجع الحكم بعد انقضاء هذه المدة إلى الرحمن الرحيم، وللرحمن الأسماء الحسنى وهي حسنى لمن تتوجه عليه بالحكم، فالرحيم برحمته ينتقم من الغضب وهو شديد البطش به مُذِلٌّ له مانع بحقيقته فيبقى الحكم في تعارض الأسماء بالنِّسب والخلق بالرحمة مغمورون فلا يزال حكم الأسماء في تعارضها لا فينا فافهم فإنه علم غريب دقيق لا يُشْعَرُ به بل الناس في عماية عنه، وما منهم إلا من لو قلت له ترضى لنفسك أن يحكم عليك ما يسوؤك من هذه الأسماء لقال لا، ويجعل حكم ذلك الاسم الذي يسوء في حق غيره، فهذا من أجهل الناس بالخلق وهو بالحق أجهل، فأفاد هذا الشهود بقاء أحكام الأسماء في الأسماء لا فينا وهي نسب تتضادّ بحقائقها فلا تجتمع أبداً، ويبسط الله رحمته على عباده حيث كانوا فالوجود كله رحمة.

ثم رحلتُ عنه بعدما دعا لي فنزلت بعيسى عليه السلام في السماء الثانية فوجدت عنده ابن خالته يحيى عليهما السلام فكانت الحياة الحيوانية ولو كان يحيى ابن خالته لكان روحاً، ولما كانت الحياة الحيوانية ملازمة للروح وجدتُ يحيى عند روح الله عيسى لأن الروح حيّ بلا شك وما كل حيّ روح فسلمت عليهما فقلت له: بماذا زدت علينا حتى سماك الله بالروح المضاف إلى الله؟ فقال: ألم تر إلى من وهبني لأمي ففهمت ما قال فقال لي: لولا هذا ما أحييت الموتى، فقلت له: فقد رأينا من أحيا الموتى ممن لم تكن نشأته كنشأتك، فقال: ما أحيا الموتى من أحياهم إلا بقدر ما ورثه عني فلم يقم في ذلك مقامي كما لم أقم أنا مقام من وهبني في إحياء الموتى، فإن الذي وهبني يعني جبريل ما يطأ موضعاً إلا حيي ذلك الموضع بوطأته وأنا ليس كذلك، بل حظنا أن نقيم الصور بالوطء خاصة والروح

الكل يتولى أرواح تلك الصور وما يطؤه الروح الذي وهبني هو يعطي الحياة في صورة ما أظهره الوطء فاعلم ذلك.

ثم رددت وجهي إلى يحيى عليه السلام وقلت له: أخبرت أنك تذبح الموت إذا أتى الله به يوم القيامة فيوضع بين الجنة والنار ليراه هؤلاء وهؤلاء ويعرفون أنه الموت في صورة كبش أملح قال نعم ولا ينبغي ذلك إلا لي فإني يحيى وإن ضدي لا يبقى معي وهي دار الحيوان فلا بد من إزالة الموت فلا مزيل له سواي، فقلت له صدقت فيما أشرت إلي به ولكن في العالم يحيى كثير فقال لي: ولكن لي مرتبة الأولية في هذا الاسم، فبي يحيى كل من يحيى من الناس، من تقدم ومن تأخر وإن الله ما جعل لي من قبل سميا، فكل يحيى تبعٌ لي فبظهوري لا حكم لهم. فنبَّهني على شيء لم يكن عندي فقلت: جزاك الله عني خيراً من صاحب مورروث وقلت: الحمد لله الذي جمعكما في سماء واحدة أعني روح الله عيسى ويحيى عليهما السلام حتى أسألكما عن مسألة واحدة فيقع الجواب بحضور كل واحد منكما فإنكما خصصتما بسلام الحق، فقيل في عيسى أنه قال في المهد (والسلام علي يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيّاً) وقيل في يحيى: (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيّاً) فأخبر عيسى عن نفسه بسلام الحق عليه، والحق أخبر بسلامه على يحيى فأيّ مقام أتم؟ فقال لي: ألستَ من أهل القرآن؟ قلت له: بلى أنا من أهل القرآن فقال: انظر فيما جمع الحق بيني وبين ابن خالتي أليس قد قال الله فيّ: (ونبياً من الصالحين) فعينني في النكرة فقلت له: نعم، قال: ألم يقل في عيسى ابن خالتي أنه (من الصالحين) كما قال عني فعينه في النكرة ثم قال: إن عيسى هذا لما كان كلامه في المهد دلالة على براءة خالتي مما نُسب إليها لم يترجم عن الله إلا هو بنفسه فقال: (والسلام علي) يعني من الله، قلت له: صدقت. قلت:

ولكن سلّم بالتعريف وسلام الحق عليك بالتنكير والتنكير أعم، فقيل لي: ما هو تعريف عين بل هو تعريف جنس فلا فرق بينه بالألف واللام وبين عدمهما فأنا وإياه في السلام على السواء وفي الصلاح كذلك، وجاء الصلاح لنا بالبشرى فيّ وفي عيسى بالملائكة، فقلت له: أفدتني أفادك الله فقلت له: فلم كنت حصوراً؟ فقال: ذلك من أثر همة والدي في استفراغه في مريم البتول والبتول المنقطعة عن الرجال لما دخل عليها المحراب ورأى حالها فأعجبه فدعا الله أن يرزقه ولداً مثلها فخرجتُ حصوراً منقطعاً عن النساء فما هي صفة كمال وإنما كانت أثر همة فإن في الإنتاج عين الكمال، قلت له: فنكاح الجنة ما فيه نتاج، فقال: لا تقل بل هو نتاج ولا بدوّ ولادته نفس تخرج من الزوجة عند الفراغ من الجماع فإن الإنزال ريح كما هو في الدنيا ماء فيخرج ذلك الريح بصورة مما وقع عليه الاجتماع بين الزوجين، فمِنّا مَن يشهد ذلك ومنا من لا يشهده كما هو الأمر عليه في الدنيا عالم غيب لمن غاب عنه وعالم شهادة في حق من شهده، قلت له: أفدتني أفادك الله من نعمة العلم به ثم قلت: هذه سماؤك؟ قال لي: لا أنا متردد بين عيسى وهارون أكون عند هذا وعند هذا، وكذلك عند يوسف وإدريس عليهما السلام فقلت له: فلماذا خصصت هارون دون غيره من الأنبياء؟ قال لي لحرمة النسب ما جئت لعيسى إلا لكونه ابن خالتي فأزوره في سمائه وآتي إلى هارون لكون خالتي أختاً له ديناً ونسباً، قلت: فما هو أخوها لأن بينهما زماناً طويلاً وعالماً فقال لي قوله: (وإلى ثمود أخاهم صالحاً) ما هذه الأخوة؟ أترى هو أخو ثمود لأبيه وأمه، فهو أخوهم، فسمى القبيلة باسم ثمود وكان صالح من نسل ثمود فهو أخوهم بلا شك ثم جاء بعد ذلك بالدين، ألا ترى أصحاب الأيكة لما لم يكونوا من مدين وكان شعيب من مدين فقال في شعيب أخو مدين وإلى مدين أخاهم شعيباً،

ولما جاء ذكر أصحاب الأيكة قال: إذ قال لهم شعيب ولم يقل أخاهم لأنهم ليسوا من مدين وشعيب من مدين فزيارتي لهما صلة رحم وأنا لعيسى أقرب مني لهارون.

ثم عرج بي إلى السماء الثالثة إلى يوسف عليه السلام فقلت له بعد أن سلمت عليه فرد وسهّل بي ورحب: يا يوسف لِمَ لَمْ تُجب الداعي حين دعاك ورسول الله ﷺ يقول عن نفسه أنه لو ابتُلي بمثل ما ابتُليت به ودُعي لأجاب الداعي ولم يبق في السجن حتى يأتيه الجواب من الملك بما تقول النسوة؟ فقال لي: بين الذوق والفرض مابين السماء والأرض. كثير بين أن تفرض الأمر أو تذوقه نفسك. لو نُسب إليه ﷺ ما نُسب إلي لطلب صحة البراءة في غيبته فإنها أدل على براءته من حضوره. ولما كان رحمة كان من عالم السعة والسجن ضيق، فإذا جاء لمن حاله هذا سارع إلى الانفراج وهذا فرض، فالكلام مع التقدير المفروض ما هو مثل الكلام مع الذائق، ألا تراه ﷺ ما ذكر ذلك إلا في معرض نسبة الكمال إليَّ فيما تحملته من الفرية عليّ فقال ذلك أدباً معي لكوني أكبر منه بالزمان كما قال في إبراهيم نحن أحق بالشك من إبراهيم فيما شك فيه إبراهيم، وكما قال في لوط: يرحم الله أخي لوطاً لقد كان يأوي إلى ركن شديد أتراه أكذبه !! حاشى لله فإن الركن الشديد الذي أراده لوط هو القبيلة، والركن الشديد الذي ذكره رسول الله ﷺ هو الله، فهذا تنبيه لك أن لا تجري نفسك فيما لا ذوق لك فيه مجرى من ذاق، فلا تقل لو كنت أنا عوض فلان لما قيل له كذا وقال كذا ما كنت أقوله لا والله بل لو نالك ما ناله لقلت ما قاله، فإن الحال الأقوى حاكم على الحال الأضعف.

وقد اجتمع في يوسف وهو رسول الله حالان: حال السجن وحال كونه مفترى عليه، والرسول يطلب أن يقرّر في نفس المرسل إليه ما يقبل به دعاء

ربه فيما يدعوه به إليه، والذي نسب إليه معلوم عند كل أحد أنه لا يقع من مثل من جاء بدعوته إليهم فلا بد أن يطلب البراءة من ذلك عندهم ليؤمنوا بما جاء به من عند ربه ولم يحضر بنفسه ذلك المجلس حتى لا تدخل الشبهة في نفوس الحاضرين بحضوره، وفرق كبير بين من يحضر في مثل هذا الموطن وبين من لا يحضر، فإذا كانت المرأة لم تخن يوسف في غيبته لما برأته وأضافت المراودة لنفسها لتعلم أن يوسف لم يخن العزيز في أهله وعلمت أنه أحق بهذا الوصف منها في حقه فلما برأت نفسها بل قالت: (إن النفس لأمارة بالسوء) فمن فتوّة يوسف عليه السلام إقامته في السجن بعد أن دعاه الملك إليه وما علم قدر ذلك إلا رسول الله ﷺ حيث قال عن نفسه لأجبت الداعي ثناءً على يوسف، فقلت له: فالاشتراك في إخبار الله عنك إذ قال: (ولقد همَّت به وهمَّ بها) ولم يعيّن فيماذا يدل في اللسان على أحدية المعنى فقال: ولهذا قلت للملك على لسان رسوله أن يسأل عن النسوة وشأن الأمر. فما ذكرت المرأة إلا أنها راودته عن نفسه وما ذكرت أنه راودها فزال ما كان يتوهم من ذلك، ولما لم يسم الله في التعبير عن ذلك أمراً ولا عين في ذلك حالاً فقلت له: لابد من الاشتراك في اللسان فقال: صدقت فإنها همت بي لتقهرني على ما تريده مني وهممت أنا بها لأقهرها في الدفع عن ذلك، فالاشتراك وقع في طلب القهر مني ومنها فلهذا قال: (ولقد همت به) يعني في عين ما هم بها وليس إلا القهر فيما يريد كل واحد من صاحبه دليل ذلك قولها: (الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه) وما جاء في السورة قط أنه راودها عن نفسها، فأراه الله البرهان عند إرادته القهر في دفعها عنه فيما تريده منه، فكان البرهان الذي رآه أن يدفع عن نفسه بالقول اللين كما قال لموسى وهارون: (فقولا له قولاً لينا) أي لا تعنف عليها وتسبها فإنها امرأة موصوفة بالضعف على كل حال، فقلت له: أفدتني أفادك الله.

ثم ودّعتُه وانصرفت إلى إدريس عليه السلام فسلمت عليه فرد وسهّل ورحب وقال: أهلاً بالوارث المحمدي فقلت له: كيف أبهم عليك الأمر على ما وصل إلينا؟ فما علمت أمر الطوفان بحيث لا تشك فيه والنبيّ واقف مع ما يوحى به إليه؟ فقال: (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) فهذا مما أوحى به إليّ قلت له: وصلني عنك أنك تقول بالخرق فقال: فلولا الخرق ما رُفعت مكاناً علياً، فقلت: فأين مكانتك من مكانك؟ فقال: الظاهر عنوان الباطن، قلت: بلغني أنك ما طلبت من قومك إلا التوحيد لا غير، قال: وما فعلوا فإني كنت نبيّاً أدعو إلى كلمة التوحيد لا إلى التوحيد فإن التوحيد ما أنكره أحد، قلت هذا غريب ثم قلت: يا واضع الحكم الاجتهاد في الفروع مشروع عندنا وأنا لسان علماء الزمان، قال: وفي الأصول مشروع فإن الله أجلّ أن يكلّف نفساً إلا وسعها، قلت: فلقد كثر الاختلاف في الحق والمقالات فيه، قال: لا يكون إلا كذلك فإن الأمر تابع للمزاج، قلت فرأيتكم معاشر الأنبياء ما اختلفتم فيه، فقال: لأنا ما قلناه عن نظر وإنما قلناه عن إلٍ واحد فمن علم الحقائق علم أن اتفاق الأنبياء أجمعهم على قول واحد في الله بمنزل قول واحد من أصحاب النظر، قلت: فهل الأمر في نفسه كما قيل لكم فإن أدلة العقول تحيل أموراً مما جئتم به في ذلك، فقال: الأمر كما قيل لنا وكما قال من قال فيه فإن الله عند قول كل قائل ولهذا ما دعونا الناس إلا إلى كلمة التوحيد لا إلى التوحيد، ومن تكلّم في الحق من نظره ما تكلم في محظور، فإن الذي شرع لعباده توحيد المرتبة وما ثم إلا من قال بها، قلت: فالمشركون قال: ما أخذوا إلا بالوضع فمن حيث كذبوا في أوضاعهم واتخذوها قربة ولم ينزلوها منزلة صاحب تلك الرتبة الأحدية، قل: فإني رأيت في واقعتي شخصاً بالطواف أخبرني أنه من أجدادي وسمى لي نفسه فسألته عن زمان

موته فقال لي: أربعون ألف سنة، فسألته عن آدم لما تقرّر عندنا في التاريخ لمدته فقال لي: عن أي آدم تسأل عن آدم الأقرب؟ فقال: صدق إني نبيّ الله ولا أعلم للعالم مدة نقف عندها بجملتها إلا أنه بالجملة لم يزل خالقاً ولا يزال دنيا وآخرة والآجال في المخلوق بانتهاء المدد لا في الخلق، فالخلق مع الأنفاس يتجدد، فما أعلمناه علمناه (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) فقلت له: فما بقي لظهور الساعة؟ فقال: اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون، قلت: فعرّفني بشرط من شروط اقترابها: فقال وجود آدم من شروط الساعة، قلت: فهل كان قبل الدنيا دار غيرها؟ قال: دار الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا إلا بكم والآخرة ما تميزت عنها إلا بكم وإنما الأمر في الأجسام أكوان واستحالات وإتيان وذهاب لم يزل ولا تزال، قلت: ما ثم؟ قال: ما ندري وما لا ندري، قلت: فأين الخطأ من الصواب؟ قال: الخطأ أمر إضافيّ والصواب هو الأصل فمن عرف الله وعرف العالم عرف أن الصواب هو الأصل المستصحب الذي لا يزال وأن الخطأ بتقابل النظرين ولا بد من التقابل فلا بد من الخطأ فمن قال بالخطأ قال بالصواب، ومن قال بعدم الخطأ قال صواباً وجعل الخطأ من الصواب، قلت: من أي صفة صدر العالم؟ قال: من الجود، قلت: هكذا سمعت بعض الشيوخ يقول: قال صحيح ما قال، قلت: وإلى ماذا يكون المآل بعد انتقالنا من يوم العرض؟ قال: رحمة الله وسعت كل شيء، قلت: أيّ شيء؟ قال: الشيئيتان فالباقي أبقاه برحمته والذي أوجده أوجده برحمته ثم قال: محالّ العوارض ثابتة في وجودها والعوارض تتبدل عليها بالأمثال والأضداد، قلت: ما الأمر الأعظم: قال: العالم به أعظم.

ثم ودّعته وانصرفت، فنزلت بهارون عليه السلام فوجدت يحيى قد سبقني إليه فقلت له: ما رأيتك في طريقي فهل ثمّ طريق أخرى؟ فقال:

لكل شخص طريق لا يسلك عليها إلا هو، قلت: فأين هي هذه الطرق؟ فقال: تحدث بحدوث السلوك، فسلّمت على هارون عليه السلام فردّ وسهل ورحب وقال: مرحباً بالوارث المكمل، قلت: أنت خليفة الخليفة مع كونك رسولاً نبياً؟ فقال: أما أنا فنبيّ بحكم الأصل وما أخذت الرسالة إلا بسؤال أخي فكان يوحي إليّ بما كنت عليه، قلت: يا هارون إن ناساً من العارفين زعموا أن الوجود ينعدم في حقهم فلا يرون إلا الله ولا يبقى للعالم عندهم ما يلتفتون به إليه في جنب الله ولا شك أنهم في المرتبة دون أمثالكم وأخبرنا الحق أنك قلت لأخيك في وقت غضبه (لا تشمت بي الأعداء) فجعلت لهم قدراً وهذا حال يخالف حال أولئك العارفين، فقال: صدقوا فإنهم ما زادوا على ما أعطاهم ذوقهم ولكن انظر هل زال من العالم مازال عندهم؟ قلت: لا، قال: فنقصهم من العلم بما هو الأمر عليه على قدر ما فاتهم فعندهم عدم العالم فنقصهم من الحق على قدر ما انحجب عنهم من العالم فإن العالم كله هو عين تجلي الحق لمن عرف الحق فأين تذهبون؟ إن هو إلا ذكر للعالمين بما هو الأمر عليه.

فيا قائلاً بالفناء اتَّئِد ... وحَوْصِل من السنبلِ الحاصلِ
ولا تركننّ إلى فائتٍ ... ولا تبع النقدَ بالآجلِ
ولا تُتْبِع النفسَ أغراضَها ... ولا تمزُج الحقَّ بالباطلِ

ثم ودّعته ونزلت بموسى عليه السلام فسلمت عليه فردّ وسهّل ورحّب فشكرته على ما صنع في حقنا مما اتفق بينه وبين نبينا محمد ﷺ في المراجعة في حديث فرض الصلوات فقال لي: هذه فائدة علم الذوق فللمباشرة حال لا يدرك إلا بها، قلت: مازلت تسعى في حق الغير حتى صح لك الخير كله، قال: سعي الإنسان في حق الغير إنما يسعى لنفسه في نفس الأمر فما يزيده

ذلك إلا شكر الغير والشاكر ذاكر لله بأحب المحامد لله وللساعي منطقة بتلك المحامد، فالساعي ذاكر لله بلسانه ولسان غيره، قال الله تعالى لموسى عليه السلام: يا موسى اذكرني بلسان لم تعصني به، فأمره أن يذكره بلسان الغير فأمره بالإحسان والكرم، ثم قلت له: إن الله اصطفاك على الناس برسالته وبكلامه وأنت سألت الرؤية ورسول الله ﷺ يقول: إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت فقال: وكذلك كان لما سألته الرؤية أجابني فخررت صعقاً فرأيته تعالى في صعقتي، قلت: موتاً؟ قال: موتاً، قلت: فإن رسول الله ﷺ شك في أمرك إذا وجدك في يوم البعث فلا يدري أجوزيت بصعقة الطور فلم تصعق في نفخة الصعق فإن نفخة الصعق ما تعم فقال: صدقت كذلك كان جازاني الله بصعقة الطور فما رأيته تعالى حتى مت ثم أفقت فعلمت من رأيت ولذلك قلت: تبت إليك فإني ما رجعت إلا إليه، فقلت: أنت من جملة العلماء بالله فما كانت رؤية الله عندك حين سألته إياها؟ فقال: واجبة وجوباً عقلياً، قلت: فبماذا اختصصت به دون غيرك؟ قال: كنت أراه وما كنت أعلم أنه هو فلما اختلف عليّ الموطن ورأيته علمت من رأيت فلما أفقت ما انحجبت واستصحبتني رؤيته إلى أبد الأبد، فهذا الفرق بيننا وبين المحجوبين عن علمهم بما يرونه فإذا ماتوا رأوا الحق فميزه لهم الموطن فلو ردّوا لقالوا مثل ما قلناه قلت: فلو كان الموت موطن رؤيته لرآه كل ميت وقد وصفهم الله بالحجاب عن رؤيته قال: نعم هو المحجوبون عن العلم به أنه هو، وإذا كان في نفسك لقاء شخص لست تعرفه بعينه وأنت طالب له من اسمه وحاجتك إليه فلقيته وسلمت عليه وسلم عليك في جملة من لقيت ولم تتعرّف إليه فقد رأيته وما رأيته فلا تزال طالباً له وهو بحيث تراه فلا معوّل إلا على العلم، ولهذا قلنا في العلم أنه عين ذاته إذ لو لم يكن عين ذاته لكان المعوّل عليه غير إله ولا معوّل إلا

على العلم، قلت: إن الله دلك على الجبل وذكر عن نفسه أنه تجلى للجبل فقال لا يثبت شيء لتجليه فلا بدّ من تغير الحال فكان الدك للجبل كالصعق لموسى يقول موسى: فالذي دكه أصعقني، قلت له: إن الله تولى تعليمي فعلمت منه على قدر ما أعطاني، فقال: هكذا فِعْلُه مع العلماء به فخذ منه لا من الكون فإنك لن تأخذ إلا على قدر استعدادك فلا يحجبنك عنه بأمثالنا فإنك لن تعلم منه من جهتنا إلا ما نعلم منه من تجليه، فإنا لا نعطيك منه إلا على قدر استعدادك فلا فرق فانتسب إليه فإنه ما أرسلنا إلا لندعوكم إليه لا لندعوكم إلينا فهي (كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله) قلت: كذا جاء في القرآن، قال: وكذلك هو، قلت: بماذا سمعت كلام الله؟ قال: بسمعي، قلت: وما سمعك؟ قال: هو، قلت: فبماذا اختصصت؟ قال: بذوق في ذلك لا يعلمه إلا صاحبه، قلت له: فكذلك أصحاب الأذواق، قال: نعم والأذواق على قدر المراتب.

ثم ودعته وانصرف فنزلت بإبراهيم الخليل عليه السلام فسلمت عليه فردّ وسهّل ورحّب فقلت يا أبت لم قلت: (بل فعله كبيرهم) قال: لأنهم قائلون بكبرياء الحق على آلهتهم التي اتخذوها، قلت: فإشارتك بقولك هذا قال أنت تعلمها قلت: إني أعلم أنها إشارة ابتداء وخبره محذوف يدل عليه قولك: (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم) إقامة الحجة عليهم منهم، فقال: ما زدت على ما كان عليه الأمر، قلت: فما قولك في الأنوار الثلاثة أكان عن اعتقاد؟ قال: لا بل عن تعريف لإقامة الحجة على القوم ألا ترى إلى ما قال الحق في ذلك: (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) وما كان اعتقاد القوم في الإله إلا أنه نمروذ بن كنعان لم تكن تلك الأنوار آلهتهم ولا كان نمروذ إلهاً عندهم لهم وإنما كانوا يرجعون في

عبادتهم لما نحتوه آلهة لا إليه ولذلك لما قال إبراهيم: (ربي الذي يحيي ويميت) لم يجرأ نمروذ أن ينسب الإحياء والإماتة لآلهتهم التي وضعها لهم لئلا يفتضح فقال: (أنا أحيي وأميت) فعدل إلى نفسه تنزيهاً لآلهتهم عندهم حتى لا يتزلزل الحاضرون، ولما علم إبراهيم قصور إفهام الحاضرين عما جاء به لو فصله وطال المجلس فعدل إلى الأقرب في أفهامهم فذكر حديث إتيان الله بالشمس من المشرق وطالبه أن يأتي بها من المغرب فبُهت الذي كفر فقلت له: هذا إعجاز من الله كونه بهت فيما له فيه مقال وإن كان فاسداً، لأنه لو قاله قيل له قد كانت الشمس طالعة من المشرق وأنت لم تكن وأكذبه من تقدمه بالسنّ على البديهة فقال: وما المقال؟ قلت: يقول ما نفعل الأمر بحكمك ولا تبطل الحكمة لأجلك قال: صدقت فكان بهته إعجازاً من الله سبحانه حتى علم الحاضرون أن إبراهيم عليه السلام على الحق ولم يكن لنمروذ أن يدعي الألوهة.

ثم رأيت البيت المعمور فإذا به قلبي وإذا بالملائكة التي تدخله كل يوم تجلى الحق له سبحانه الذي وسعه في سبعين ألف حجاب من نور وظلمة فهو يتجلى فيها لقلب عبده لو تجلى دونها لأحرقت سبحات وجهه عالم الخلق من ذلك العبد، فلما فارقته جئت سدرة المنتهى فوقفت بين فروعها الدنيا والقصوى وقد غشيتها أنوار الأعمال وصدحت في ذرى أفنانها طيور أرواح العاملين وهي على نشأة الإنسان.

وأمّا الأنهار الأربعة فعلوم الوهب الإلهي الأربعة التي ذكرناها في جزء لنا سميناه مراتب علوم الوهب، ثم عاينت متكآت رفارف العارفين فغشيتني الأنوار حتى صرت كلي نوراً وخلع علي خلعة ما رأيت مثلها فقلت: إلهي الآيات شتات فأنزل عليّ عند هذا القول: (قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما

أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) فأعطاني في هذه الآية كل الآيات وقرب عليّ الأمر وجعلها لي مفتاح كل علم، فعلمت أني مجموع من ذكر لي وكانت لي بذلك البشرى بأني محمديّ المقام من ورثة جمعية محمد ﷺ فإنه آخر مرسل وآخر من إليه تنزل آتاه الله جوامع الكلم وخص بست لم يخص بها رسول أمّة من الأمم، فعم برسالته لعموم ست جهاته، فمن أي جهة جئت لم تجد إلا نور محمد ينفهق عليك فما أخذ أحد إلا منه ولا أخبر رسول إلا عنه، فعندما حصل لي ذلك قلت: حسبي حسبي قد ملأ أركاني فما وسعني مكاني وأزال عني به إمكاني فحصلت في هذا الإسراء معاني الأسماء كلها فرأيتها ترجع إلى مسمى واحد وعين واحدة، فكان ذلك المسمى مشهودي وتلك العين وجودي، فما كانت رحلتي إلا فيّ ودلالتي إلا عليّ، ومن هنا علمت أني عبد محض ما فيّ من الربوبية شيء أصلاً.

وفتحت خزائن هذا المنزل فرأيت فيها من العلوم علم أحدية عبودة التشريف ولم أكن رأيته قبل ذلك، وإنما كنت رأيت جمعية العبودية ورأيت علم الغيب بعين الشهادة وأين منقطع الغيب من العالم ويرجع الكل في حق العبد شهادة، وأعني بالغيب غيب الوجود أي ما هو في الوجود وهو مغيب عن بعض الأبصار والبصائر، وأما غيب ما ليس بموجود فمفتاح ذلك الغيب لا يعلمه إلا هو تعالى. ورأيت فيه علم القرب والبعد ممن وعمن. ورأيت فيه علم خزائن مزيد العلوم وتنزلها على قلوب العارفين وبمن تحق ومن يقسمها على القلوب وما ينزل منها عن سؤال وعن غير سؤال، فإذا سأل الإنسان مزيد العلم فليسأل كما أمر الله تعالى نبيه أن يسأل إذ قال: (وقل رب زدني علماً) فنكر ولم يعين فعمّ، فأي علم نزل عليه دخل تحت هذا السؤال فإن النزول عن سؤال أعظمُ لذةً من النزول عن غير سؤال،

فإن في ذلك إدراك البغية وذلة الافتقار وإعطاء الربوبية حقها والعبودة حقها، فإن العبد مأمور أن يعطي كل شيء حقه كما أعطى الله كل شيء خلقه. وفي العلم المنزل عن السؤال من علوّ المنزلة مالا يقدر قدر ذلك إلا الله، ورأيت علم حصر الآيات في السمع والبصر فإما شهود وإما خبر، ورأيت التوراة وعلم اختصاصها بما كتبها الله بيده وتعجبت من ذلك كيف كتبها بيده ولم يحفظها من التبديل والتحريف الذي حرّفه اليهود أصحاب موسى، فلما تعجبت من ذلك قيل لي في سرّي: اسمع الخطاب، بل أرى المتكلم وأشهده في اتساع رحمة أنا فيها واقف وقد أحاطت بي فقال لي: أعجب من ذلك أن خلق آدم بيديه وما حفظه من المعصية ولا من النسيان وأين رتبة اليد من اليدين؟ فمن هذا فاعجب، وما توجهت اليدان إلا على طينته وطبيعته، وما جاءته الوسوسة إلا من جهة طبيعته لأن الشيطان وسوس إليه وهو مخلوق من جزء ما خلق منه آدم فما نسي ولا قبل الوسوسة إلا من طبيعته وعلى طبيعته توجهت اليدان، ثم مع هذا فما حفظه مما حمله في طينته من عصاة بنيه، فلا تعجب لتغيير اليهود التوراة فإن التوراة ما تغيرت في نفسه وإنما كتابتهم إياها وتلفظهم بها لحقه التغيير، فنسب مثل ذلك إلى كلام الله فقال: (يحرفونه من بعد ما عقلوه) وهم يعلمون أن كلام الله معقول عندهم، وأبدوا في الترجمة عنه خلاف ما هو في صدورهم عندهم وفي مصحفهم المنزل عليهم فإنهم ما حرفوا إلا عند نسخهم من الأصل وأبقوا الأصل على ما هو عليه ليبقى لهم العلم ولعلمائهم، وآدم مع اليدين عصى بنفسه ولم يحفظ حفظ كلام الله فهذا أعجب، وإنما عصم كلام الله لأنه حكم والحكم معصوم ومحله العلماء به، فما هو عند العلماء محرف وهم يحرفونه لأتباعهم وآدم ما هو حكم الله فلا يلزمه العصمة في نفسه وتلزمه العصمة فيما ينقله عن ربه من الحكم إذا كان

رسولاً هو وجميع الرسل وهذا علم شريف فإن الله ما جعل في العالم هدى لا يصح أن يعود عمى فإنه أبان لمن أوصله إليه، فما اتصف بالعمى إلا من لم يصل إليه الهدى من ربه، ومن قيل له هذا هدى لا يقال إنه وصل إليه حتى يكون هو الذي أنزل عليه الهدى وحصل له العلم بذلك فإن هذا لا يكون عنده عمى أبداً، فما استحب العمى على الهدى إلا من هو مقلد في الأمرين لأبناء جنسه، فالعمى يوافق طبعه والهدى يخالف طبعه فلذلك يؤثره عليه، فرأيت فيها علم من اتأد وعلى الله اعتمد، وهذا هو التوكل الخامس وهو قوله تعالى في سورة المزمل: (فاتخذه وكيلاً).

ورأيت فيها علم ما ينال بالورث وعلم ما ينال بالكسب، ورأيت فيها علم الفرق بين شكر المكلف وشكر العبد. ورأيت فيها علم تنوّع الأحكام لتنوّع الأزمان فإنه من المحال أن يقع شيء في العالم إلا بترتيب زماني وتقدم وتأخر ومفاضلة لأن الله أشهدني أسماءه فرأيتها تتفاضل لاشتراكها في أمور وتميزها في أمور مع الاشتراك، وكل اسم لا يقع فيه اشتراك مع اسم لا مفاضلة بين ذانك الاسمين فاعلم ذلك فإنه علم عزيز. ورأيت فيها علم تسليط العالم بعضه على بعض وما سببه فرأيته من حكم الأسماء الإلهية في طلبها ظهورها وولايتها وما هي عليها من الغيرة، ورأيتها تستعين بالمشارك لها من الأسماء فهي المعانة المعينة ولذلك خرج الخلق على صورتها فمنها المعان والمعين، ولما وقع الأمر هكذا خاطبهم بحكم التعاون فقال: (وتعاونوا على البرّ والتقوى) فيكون ما فطروا عليه عباده فإنهم قد يتعاونون بتلك الحقيقة على الإثم والعدوان. ورأيت علم الجبر فرأيته آخر ما تنتهي إليه المعاذر وهو سبب مآل الخلق إلى الرحمة فإن الله يعذر خلقه بذلك فيما كان منهم فإنهم لا يبقى منهم إلا التضرّع الطبيعي، ولولا أن نشء الآخرة مثل نشء الدنيا ذو جسم طبيعي وروح

ما صح من الشقي طلب ولا تضرع ، إذ لو لم يكن هناك أمر طبيعي لم يكن للنفس إذا جهلت من ينبهها على جهلها لعدم إحساسها إذ لا حس لها إلا بالجزء الطبيعي الذي هو الجسد المركب وبالجهل شقاؤها ، فكانت النفس بعد المفارقة إذا فارقت وهي على جهالة كان شقاؤها جهلها ولا تزال فيه أبداً ، فمن رحمة الله بها أن جعل لها هذا المركب الطبيعي في الدنيا والآخرة ، وما كل أحد يعلم حكمة هذا المركب الذي لا يخلو حيوان عنه. ورأيت علم الرجعة وهو علم البعث وحشر الأجساد في الآخرة وأن الإنسان إذا انتقل عن الدنيا لن يرجع إليها أبداً لكنها تنتقل معه بانتقاله ، فمن هذه الدار من ينتقل إلى الجنة ، ومنهم من ينتقل إلى النار ، فالنار والجنة تعم الدار الدنيا ونعيمها فإنه ما يبقى دار إلا الجنة والنار ، والدنيا لا تنعدم ذاتها بعد وجودها ولا شيء موجود فلا بد أن يكون في الدارين أو في أحدهما فأعطى الكشف أن تكون مقسمة بين الدارين ، وقد ورد في الخبر النبويّ من ذلك ما فيه غنية وكان بعض الصحابة يقول : يا بحر متى تعود ناراً؟ وهو الحميم الذي يشربه أهل النار.

وقوله ﷺ في الأنهار الأربعة أنها من الجنة فذكر سيحان وجيحان والنيل والفرات ، «وبين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة» ومجالس الذكر حيث كانت روضات من روضات الجنة ، والأخبار في ذلك كثيرة ، ولسنا من أهل التقليد بحمد الله ، بل الأمر عندنا كما آمنا به من عند ربنا شهدناه عياناً. ورأيت فيها علم مرتبة قول النبي ﷺ : «إني مكاثر بكم الأمم» وأن ذلك من الشرف والمجد في موطنه فلا يهمل مثل هذا فإن لكل موطن شرفاً يخصه لا يكون شرفه إلا به ، وهنا زلت جماعة من العارفين حيث لم يفرقوا بين شرف النفوس وشرف العقول وأنهما لايتداخلان وأن الكمال في وجود الشرفين. ورأيت فيها علم ما يرى الإنسان إلا ما كان عليه سواء عرف ذلك

أو جهله فإنه لابد أن يشهده فيعرفه في الموضع الذي لا ينفعه العلم به ولا مشاهدته إياه. ورأيت فيها علم التداخل والدور وهو أنه لا يكون الحق إلا بصورة الخلق في الفعل ولا يكون الخلق فيه إلا بصورة الحق فهو دور لا يؤدي إلى امتناع الوقوع بل هو الواقع الذي عليه الأمر فإن الله لا يمل حتى تملوا، فهذا حكم خلق في حق، وقال: (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً) فهذا منه كما كان عوده ومآله منا.

ورأيت فيها علم منزلة القرآن من العالم ولمن جاء وبما جاء وإلى أين يعود. ورأيت فيها علم التلبيس وأن أصله العجلة من الإنسان، فلو اتّأد وتفكُر وتبصّر لم يلتبس عليه أمر. وقليلٌ فاعل ذلك. ورأيت فيها علم الليل وحده والنهار وحده والزمان وحده واليوم وحده والدهر وحده والعصر وحده والمدة وحدها. ورأيت فيها علم التفصيل وفيما ظهر. ورأيت فيها علم ما لزم الإنسان من حكم الله الذي فصله الشرع فلا ينفك عنه. ورأيت فيها علم تقابل النسختين وأن الإنسان في نفسه كتاب ربه. ورأيت فيها علم سبب وجوب العذاب في الآخرة وهو جلي، والعلم الخفي إنما هو في وجود سبب عذاب الدنيا ولاسيما في حق الطفل الرضيع وهل الطفل الرضيع وجميع الحيوان لهم تكليف إلهي برسول منهم في ذواتهم لا يشعر به؟ وأن الصغير إذا كبر وكلف لا يشعر ولا يتذكر تكليفه في حال صغره لما يقوم به من الآلام، وبالحيوان فإنه تعالى ما يعذب ابتداء ولكن يعذب جزاء، فإن الرحمة لا تقتضي في العذاب إلا الجزاء للتطهير، ولولا التطهير ما وقع العذاب، وهذا من أسرار العلم الذي اختص الله به من شاء من عباده ولكل أمة رسول (وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) وما من شيء في الوجود إلا وهو أمة من الأمم، قال تعالى: (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه

إلا أمم أمثالكم) في كل شيء. وقال ﷺ في الكلاب أنها أمة من الأمم فعمت الرسالة الإلهية جميع الأمم صغيرهم وكبيرهم، فما من أمة إلا وهي تحت خطاب إلهي على لسان نذير بُعث إليها منها وفيها.

ورأيت فيها علم حكم الوجوب الموسع المخير كأوقات الصلوات والتخيير في الكفارات. ورأيت فيها علم كون الحق مع إرادة العبد لا يخالفه وهذه الصفة بالعبد أولى، فكما أمر الله عبده فعصاه كذلك دعاه عبده فلم يجبه فيما سأل فيه كما أمره فلم يطعه، ألا ترى إلى الملائكة لما لم تعص أمر الله أجابها الله في كل ما سألته فيه حتى أن العبد إذا وافق في الصلاة تأمينه تأمين الملائكة غفر له، ورأيت فيها عموم العطاء الإلهي وأنه من الكرم الإلهي إتيان الكبائر في العالم المكلف فإنه لابد لطائفة من التبديل فيبدل بها كبير بكبير:

إحياء نفس بقتل نفس في كل نوع وكل جنس

فمن الناس من يبدل له بالتوبة والعمل الصالح، ومن الناس من يبدل له بعد أخذ العقوبة حقها منه، وسبب إنفاذ الوعيد في حق طائفة حكم المشيئة الإلهية، فإذا انتهت المدة طلبت المشيئة في أولئك تبديل العذاب الذي كانوا فيه بالنعيم المماثل له فإن حكم المشيئة أقوى من حكم الأمر وقد وقع التبديل بالأمر، فهو بالإرادة أحق الوقوع، وستر الله هذا العلم عن بعض عباده وأطلع عليه من شاء من عباده، وهو من علم الحكمة التي من أوتيها فقد أوتي خيراً كثيراً ولذلك قال الحق تعالى: (وكان الله غفوراً رحيما) غفوراً أي يستر رحيماً بذلك الستر بعد قوله: (فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) وقال في المسرفين: (لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم) فجاء بالمغفرة والرحمة في حق التائب

وصاحب العمل الصالح كما جاء بهما في المسرفين الذين لم يتوبوا ونهاهم عن القنوط وأكد بقوله: (جميعاً) وأكثر من هذا الإفصاح الإلهي في مآل عباده إلى الرحمة ما يكون مع عمارة الدارين الجنة وجهنم، وأن لكل واحدة منهما ملأها لا يخرجون منها، فعطاء الله لا مانع له، وإنما الاسم المانع إنما مُتَعلَّقُه أن نعيم زيد ممنوع عن عمرو، وكما أن نعيم عمرو ممنوع عن زيد، فهذا حكم المانع لا أنه يمنع شمول الرحمة.

ورأيت فيها علم الفرق بين مفاضلة المفضولين في الدنيا وبينهم في الآخرة. ورأيت فيها علم من ترك ما هو عليه لماذا ترك وسببه. ورأيت فيها علم أن الله هو المعبود في كل معبود من خلف حجاب الصورة. ورأيت فيها علم الرفق بالعالم ومعاملة كل صنف بما يليق به من الرفق. ورأيت فيها علم ما يجني الإنسان إلا ثمرة غرسه لا غير. ورأيت فيها علم الحدود في التصرفات ومقاديرها وأوزانها ورأيت فيها علم التخلق بالأخلاق الإلهية من كونه رباً خاصة. ورأيت فيها علم حكم مرتبة الجزء من الكل وإن كان الجزء على صورة الكل. ورأيت فيها علم نتاج المقدمتين الفاسدتين علماً صحيحاً مثل كل إنسان حجر وكل حجر حيوان فكل إنسان حيوان، فلم يلزم من فساد المقدمتين أن لا تكون النتيجة صحيحة وهذا لا يعرف ميزانه. ورأيت فيها علم تأثير المثل في مثله بماذا أثر فيه وليس أحدهما بأولى من الآخر ولا أحق بنسبة التأثير إليه والمثلان ضدان فافهم. ورأيت فيها علم العبث وكيف يصح مع قوله تعالى: (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً) والعبث فيما بينهما، فبأي نظر يكون عبثاً وبأي نظر لا يكون باطلاً، وقول الله تعالى: (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً) فقيد وما قيد الباطل.

ورأيت علم فضل الذكور على الإناث وهي مفاضلة عرضية لا ذاتية. ورأيت فيها علم أحكام المحال والحال والمكان والمتمكن فيه. ورأيت فيها

علم الحجب المانعة من التأثير الإلهي في المحجوب بها. ورأيت فيها علم سلطنة الأحدية وأنه لا يبقى لسلطانها أحد وهل يصح فيها تجلٍّ أم لا؟ فالذي قال بالتجلي فيها ما يريد هل أحدية الواحد أو أحدية المجموع؟ وكذلك من لا يقول بالتجلي فيها هل يريد أحدية الواحد أو أحدية المجموع؟ ورأيت فيها علم آداب السماع وترك الكلام عنده. ورأيت علم إلحاق الأدنى بالأعلى في حكم ضرب المثل له ومن هو هذا الأعلى وبماذا كان أعلى؟ ورأيت فيها علم المجبور على الثناء على من كان يذمه قبل الجبر. ورأيت فيها علم السبب المانع الذي يمنع العاقل من سلوك الأشد والأخذ بالأولى والأحق. ورأيت فيها علم العروج والنزول من الشخص الواحد لاختلاف الأحوال ومن نزل لماذا نزل ومن أنزله؟ ومن صعد لماذا صعد ومن أصعده؟ ورأيت فيها علم أحوال الناس في البرزخ فإنه تقابلت فيه الأخبار فهل يعم التقابل أو يخص؟ وهل العموم والخصوص في الزمان أو في الأشخاص؟ ورأيت فيها علم ما فائدة الآيات التي لا تأتي للإعجاز فلأي شيء أتت؟ ورأيت فيها علم ما السبب الذي أجرأ الضعيف من جميع الوجوه على القوي من جميع الوجوه مع علمه بأنه قادر على إهلاكه. ورأيت فيها علم طاعة إبليس ربه في كل شيء إلا في السجود لآدم وما ذكر آدم بأنه عصى نهي الله، وقيل في إبليس أبى ولم يقل فيه عصى أمر الله هل ذلك شرف يرجع لآدم لكونه على الصورة وما لإبليس هذا المقام، وذكر الله في آدم أنه عصى ربه فذكر من عصى ولم يذكر في حق إبليس إلا أبى ولم يذكر أنه أبى امتثال أمر به، وفي آية أخرى قيل: (لم يكن من الساجدين) وفي آية أخرى قيل: (استكبر) وفي آية أخرى قال: (أأسجد لمن خلقت طيناً) وفي آية أخرى قيل: (أبى أن يكون مع الساجدين) فانظر ما أفادك الحق في هذه الآيات وما في طيها من الأسرار.

ورأيت فيها علم الاغترار. ورأيت فيها علم من فضل آدم من المخلوقين وأن فضله لم يعم، وهكذا أخبرني رسول الله ﷺ في واقعة رأيتها، وهكذا أخبر الخليل إبراهيم عليه السلام شيخنا أبا مدين بأن فضل آدم لم يعم. ورأيت فيها علم الإمامة والإمام. ورأيت فيها علم أن الدنيا عنوان الآخرة وضرب مثال لها وأن حكم ما فيها هو أتم وأكمل في الآخرة. ورأيت فيها علم السبب الذي لأجله يميل قلب صاحب العلم بالشيء عما يعطيه علمه وما حكمه. ورأيت فيها علم سنة الله في عباده لا تتبدل. ورأيت فيها علم توقيت محادثة الحق التي لابد لصاحب العناية منها والجمع بين الشهود والمحادثة وما يكون من المحادثة مسامرة، وأن الحق لا يمتنع من المسامرة ويمتنع من المحادثة في أوقات ما وهي خطاب إلهي من العبد لله ومن الله للعبد وما ينتج هذا العلم لمن علمه يوم القيامة. ورأيت فيها علم أحوال الصادقين في حركاتهم في الدخول إلى الحضرة الإلهية من العالم والخروج منها إلى العالم، وممن تمكن في هذا المقام أبو يزيد البسطامي. ورأيت فيها علم تشخص العدم حتى يقبل الحكم عليه بما يؤثر فيه الوجود وإن لم يكن كذلك فلا يعقل وصورته صورة تجلي الحق في أي صورة ظهر يحكم عليه بما يحكم به على تلك الصورة التي تجلى فيها ويستلزمه حكمها، ومن ذلك نسب إليه تعالى ما نسب من كل ما جاءنا في الكتاب والسنة ولا يلزم التشبيه.

ورأيت فيها علم الطب الإلهي في الأجسام الطبيعية لا في الأخلاق وقد يكون في الأخلاق، فإن مرض النفس بالأخلاق الدنية أعظم من مرض الأجسام الطبيعية. ورأيت فيها علم مالا يتعدى العامل ما يقتضيه طبعه ومزاجه إن كان ذا مزاج، فإن كان العامل ممن لا مزاج له فإن عمله بحسب ما هو عليه في ذاته. ورأيت فيها علم حكم من يسأل عما يعلم فيجيب أنه

لا يعلم فيكون بذلك علماً به عند السائل أنه يعلم ما سأله عنه، فإن أجابه بما يعلم كما هو الأمر في نفسه وعليه علم أنه لا يعلم المجيب ما سأل عنه السائل. ورأيت فيها علم التعاون على حصول العلم إذا وجد هل يحصل به كل علم يتعاون عليه أو يحصل به علم بعض العلوم دون بعض؟ ورأيت فيها علم سبب وضع الشرائع وإرسال الرسل. ورأيت فيها علم التحكم على الرسل ما سببه وهل هو محمود أو مذموم أم لا محمود ولا مذموم أو في موطن محمود وفي موطن مذموم؟ ورأيت فيها علم المانع من وقوع الممكنات دفعة واحدة أعني ما وقع منها وهل ذلك ممكن أم لا؟ وفيما يمكن ذلك وفيما لا يمكن، والذي يمكن فيه هل وقع أم لا؟ وما ثم إلا جوهر أو عرض حامل ومحمول قائم بنفسه وغير قائم بنفسه فيدخل في ذلك التقسيم الجسم وغيره، وهل الجسم مجموع أعراض وصفات والجوهر كذلك أم ليس كذلك؟ ورأيتُ فيها علم مرتبة التسعة من العدد. ورأيت فيها علم تعارض الخصمين ما أدّاهما إلى المنازعة هل أمر وجودي أو عدمي؟ ورأيت فيها علم الحق المخلوق به. ورأيت فيها علم تسمية الاسم الواحد من الأسماء بجميع الأسماء كما ذهب إليه صاحب خلع النعلين أبو القاسم بن قسيّ رحمه الله في كتاب خلع النعلين. ورأيت فيها علم مراتب المحامد وعواقبها، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

الخاتمـة

أريدَ لهـذا العمـل أن يكـون اختبـاراً لفرضيّة، ذات شـقين، تختص بالعلاقـة بـين الأدب العجـائبي ونصـوص الكرامـات (المعـارج والمناقـب)؛ فالطبيعة الخاصة لهذه النصـوص كانت تـوحي باستيفائها لعناصر تسمح بعـدّها ضرباً مـن هـذا الأدب، وكـان ذلـك هـو الافـتراض الأول. كمـا أن مفارقة النصوص لطبيعة مثيلاتها التي تنتمي إلى الأدب العجـائبي - بحكـم موقعها على الحافة بين ما هو أدبي ومقدّس وتاريخي - أفضت إلى افتراضٍ آخرَ مفادُه قدرتُها على إثراء الهيكل النظري العام لمفهوم العجائبي، وبنـاء علـى ذلـك جـاءت النتـائج متعـدّدة الأوجـه؛ فوجـه نحـو البنيـة الداخليـة للكرامات في علاقتها بالعجائبي، وآخر نحو الهيكـل النظـري العـام لمفهـوم العجائبي وقدرة النصوص على تطويره.

وباستقصاء البنية الداخليـة للنصـوص، وكـذلك علاقتهـا بالعجـائبي خرجنا بما يلي:

- إن الموقع الخـاص الـذي تحوزه نصـوص المعـراج والمناقـب ضـمن النسق المعرفي للحضارة الإسلامية، بعـدِّها كرامـات، جعـل حقيقتهـا ذات طبيعة متعدّية تتجاوز أسوار النص إلى الواقع، مما مكّنها من استيفاء العنصر الأول من عناصر العجائبي، ألا وهو ضرورة اعتبار عالم شخصيات النص عالم أحياء حقيقيين، كما أكسبها التميُّزَ، بما لشخوصها من حقيقـة داخـل النص وخارجه. وهذا مالا يتحقق في غيرها من النصوص الأدبية المحضة.

- ولم يَحُل اعتماد النصوص على الأحلام في سرد وقائعها المفارقة للمألوف دون إمكانية اعتبار هذه الوقائع ضرباً من الحقيقة، وذلك بما للأحلام من معنى خاص في الإسلام. وهذا ما اعتُبر إضافة جديدة إلى مفهوم العجائبي الذي يرفض قبول الأحلام خوفاً من ضياع الحقيقة. ولذلك بدا من الضروري إعادة تشكيل هذا الشرط بحيث يسمح للنصوص بحرّيّة اعتماد الآلية السردية المناسبة، مادامت تكفل للنصوص الانتماءَ إلى الحقيقة.

- وقد دفعنا افتراضُ وجود علاقة بين نصوص المعراج والمناقب وبين الحقيقة إلى البحث عن أوجه هذه العلاقة، فتبيَّن أن ثمة تجاوراً لافتاً لمظاهرَ يُمكن أن تقاس على الحقيقة، وأخرى قد تُقاس على اللاحقيقة - إن صح التعبير. وهذا ما بدا موازياً لاشتراط تجاور المألوف واللامألوف في العجائبي. وقد أمكن تقسيم مظاهر الحقيقة في النصوص إلى ثمانية أوجه:

١ - موقع النصوص في الحضارة الإسلامية، من حيث هي كرامات.

٢ - اعتبار النصوص مصدراً لتلقّي المعرفة، وذلك لما للمعرفة من مكانة خاصة في الإسلام.

٣ - تأطير الأحداث بإطار واقعي، بحيث يبدو الحدث الخارق جزءاً من الحقيقة الواقعية.

٤ - القول بسرِّية النصوص - على اعتبار أن كتم الكرامات شرط من شروط الولاية - وإقامةُ عدّة مشابهات بينها وبين علومٍ سرّية تُنسب إلى بعض الصحابة.

٥ - اعتبار الوقائع مما لا يُدرك إلا بالعبادة ومجاهدة النفس، لإضفاء هالة من القداسة عليها.

٦ - استعمال آلية (الحَجْر)، فلا يُسمح للمتلقي أن يبتّ في تفسير النصوص إذا لم يكن من أهل الطريق. وبدا هذا في نصوص المعراج خاصة.

٧ - إحالة الوقائع إلى المقدّس. وهو يكثر في نصوص المناقب عبر آليتين:

أ - الإحالة إلى القرآن الكريم وبعض المسائل الفقهية.

ب - استعمال آليات الحديث الشريف:

(العنعنة، السند، التواتر في السلسلة).

٨ - استخدام آلية (الامتحان) لإثبات صحة الوقائع. ويظهر ذلك في نصوص المناقب خاصة.

أما المظاهر التي يمكن أن تقع خارج أسوار الحقيقة فهي ذات طبيعة متحرّكة تسمح بالانقياد إلى الحقيقة تارة، وإلى اللاحقيقة تارة أخرى، وذلك بحسب المعيار الذي تُقاس عليه؛ فإذا كان المعيار هو القدرة الإلهية انضمت هذه المظاهر إلى بوتقة الحقيقة بسبب عدم وقوع الاستحالات على القدرة الإلهية. وإن كان المعيار هو الواقع الحسي التجريبي غادَرَتْ هذه المظاهرُ دائرة الحقيقة، لتتمثّل في ثلاثة مسارات:

الوقائع: مثل الطيران في الهواء والمشي على الماء.

الشخصيات: مثل الفتى الذي يجمع المتضادات، والمِلِك ذي الأيدي الكثيرة.

القوانين: مثل خلخلة شروط الزمان والمكان.

- وإن تجاوُرَ كلٍّ من مظاهر الحقيقة واللاحقيقة في النصوص أبطلَ قدرة المتلقي على البتّ في اختيار تفسيرٍ مناسبٍ لها، بسبب قابليتها لأكثر

من احتمال. وهذا ما بدا متوافقاً مع الشرط الأساسي للعجائبي، وهو التردد في تفسير الوقائع. غير أن التردد الذي تثيره نصوص الكرامات بدا أكثر حيوية ورسوخاً، لعدد من الاعتبارات:

❖ إن التردد الذي يقوم عليه العجائبي، عامة، ذو طبيعة مؤقتة لابد لها من نهاية تنقل النص إلى جنس (الغريب) أو (العجيب)، مما يجعل العجائبي جنساً متلاشياً. أما التردد في نصوص الكرامات فذو طبيعة ثابتة، مادام العالم قائماً، وذلك بسبب اتخاذ المتلقي موقف الإرجاء في البتّ في طبيعة النصوص إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فيقوم الحساب ويظهر الحق من الباطل. فلم يعد التردد، إذن، محطّةً بين مرحلتين، بل أصبح مرحلةً مستقلةً بحدّ ذاته. وهذا ما يحيي العجائبي بدلاً من أن يميته.

❖ ويمتاز التردد في نصوص الكرامات، أيضاً، بأنه ليس منوطاً ببنية النص الداخلية، كما هو الحال في النصوص الأدبية التي تنتمي إلى العجائبي - حيث يمتنع النص عن تبنّي أية وجهة نظر تجاه تفسير الأحداث، خوفاً من تأثير ذلك في المتلقي الذي سيتبنّى موقف النص، لأن تردده مرتبط به - فالتردد في نصوص الكرامات مآله إلى نوع النص وموقعه في النسق الثقافي الذي ينتمي إليه؛ فمعظم نصوص المعارج والمناقب تنتهي إلى قبول الوقائع الخارقة بعدّها حقائق واقعية، غير أن ذلك لا يؤثر في موقف المتلقي الذي يبقى النص بالنسبة إليه قابلاً للتصديق وعدمه، بسبب انتمائه إلى نوع الكرامات.

❖ وتُقدِّم نصوص المناقب في مجال التردد آليةً سردية جديدة على الأدب العجائبي في قضية تمثيل تردد المتلقي لدى شخصية من داخل النص، وهي آلية (الامتحان)، حيث تتماهى إحدى الشخصيات مع تردد المتلقي، فتسعى إلى اختبار الولي في حقيقة ما نُسب إليه من وقائع خارقة،

لتستفيد من هذا التماهي فيما بعد فتقود المتلقي إلى أن يتماهى معها في النهاية، حين يُسلِّم النص بحقيقة ما نُسب إلى الولي. وكأن النصوص قبلت تردد المتلقي في البداية ليقبل هو التسليم لها في النهاية.

- ولا تقبل نصوص الكرامات أيًّا من القراءتين الشعرية أو الرمزية، لما لذلك من تأثير في علاقتها بالحقيقة؛ فاعتبار الشخصيات ضرباً من الرمز يلغي المبدأ الذي تقوم عليه الكرامات. وهذا يتفق مع العجائبي الذي يرفض هاتين القراءتين، خوفاً من ضياع الحقيقة.

- أما على صعيد الموضوعات فلم تقبل النصوص أيّ شكلٍ من أشكال المظاهر الجنسية، بسبب علاقتها الخاصة بالمقدَّس، على حين قبلَت كلَّ مظاهر شبكة الموضوعات الأخرى التي تتعلّق بوعي الذات للعالم الخارجي؛ فكثُرت فيها مظاهر العبور من المادة إلى الروح، وبالعكس. وكذلك العبور من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وبالعكس. وهو مظهر بارز في الثقافة الإسلامية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى تحطيم الفاصل بين الذات والموضوع، فغلب على نصوص المناقب إدراكُ الذات لما يجول في الخواطر من موضوعات. وكذلك لاحظنا مظاهر لتحطيم الفاصل بين الكلمة والشيء، بحيث تتحوّل الكلمات إلى أشياء مرئية ذات صورة. وقد أضافت النصوص إلى هذه الشبكة ما يمكن أن يسمى انقسام الذات، حيث يوجد الشخص نفسه في أكثر من مكان في وقت واحد. وشاعت في النصوص، أيضاً، أنماط التحوّلات بكل أشكالها. ولاحظنا - بسبب تعبير النصوص عن الحضارة الإسلامية - تركيزاً خاصاً على مظهرَيْ (الحتمية الشمولية) - الذي يقول بوجود سببيّة معزولة تحكم حركة الكون- و (الدلالة الشمولية) - الذي يرفض مبدأ الخطأ في العالم ويقول بوجود

حكمة خفية وراء كل شيء – فهذان المظهران يتفقان مع المبدأ الأساسي للحضارة الإسلامية، وهو القول بوجود إله خالق للكون ومدبّر له.

- وعلى صعيد الوظائف التي يؤديها العجائبي تم رصد وظيفتين جديدتين هما (الوظيفة النوعية) التي تسمح للنص بالانتماء إلى نوع الكرامات، و (الوظيفة المعرفية) التي تتعلّق، أكثر ما تتعلّق، بنصوص المعراج، وذلك تأسّياً بالمعرفة التي تلقاها الرسولﷺ في معراجه. أما ما تبقى من وظائف العجائبي فقد شغلت مكاناً بارزاً في النصوص؛ فاختراق الممنوع في (الوظيفة الاجتماعية) بدا واضحاً من قدرة النصوص على الخوض فيما لا يتاح لغيرها، شريطة ألا يرتبط ذلك بالعقائد الأساسية في الإسلام. أما (الوظيفة الأدبية) فزِيدَ فيها وجهان هما: البعد الجمالي، والتنويع السردي عبر آلية (الحكاية داخل الحكاية) التي برزت في نصوص المعراج خاصة. ولم تخلُ النصوص، أيضاً، من وجهَيْ الوظيفة الأدبية الآخرين، وهما العلاقة الخاصة مع المتلقي وخدمة السرد والمحكي. وفي هذا الوجه الأخير انتهت النصوص إلى دمج قوانين مرحلة الفعل الخارق ضمن قوانين النظام المألوف، ليخلص النص إلى عقد مصالحة بينهما يتم بموجبها الاعتراف بسريان قانون نظام الألفة في الحياة الدنيا، بشكل عام، مع الاحتفاظ لقوانين نظام اللامألوف – الذي يعبّر عنه الفعل الخارق – بحق الظهور في حالات استثنائية، على اعتباره إمكانيةً متاحةً، لاشيء يمنع حدوثها مادامت مرتبطة بالمشيئة الإلهية.

- ولم تتفق نصوص الكرامات مع الأدب العجائبي في الدور المنوط بها تجاه الحقيقة. فعلى حين يسعى العجائبي – كما قعّد له المنظرون الغربيون – إلى تلغيم الحقيقة وإيجاد قطيعة للانسجام الكوني، تسعى نصوص الكرامات في طريق مخالفة تماماً، لأن الوظيفة الأساسية للعجائبي في

نصـوص الكرامـات هـي التعـبير عـن جـوهر المنظومـة المعرفيـة للحضـارة الإسلامية التي تنتمي إليها النصوص، والمتعلّقة بثلاثة مبادئ:

أ - تأكيد وجود إله خالق للكون ومدبر له، قادر على خرق القوانين التي خلقها متى شاء.

ب - القـول بوجـود مظـاهر أخـرى للحقيقـة غـير المظهـر الـواقعي الحسـي، فتكـون النصـوص، بـذلك، محاولـةً لاسـتكمال أوجـه الحقيقة لا تلغيمها.

ج - تأكيد مرحلية قوانين الحياة الدنيا وأنها حالة طارئة ومؤقّتة، لأن الحقيقة الثابتة هي الحياة الآخرة، فقط.

وهكذا تكون الدراسة قد أتمّت محاولتها في سبيل تحقيق ما ارتضته هدفـاً لها. فإن كان ثمة نقص أو تقصير فلعلي أستطيع تلافيه فيما يأتي من أيـام.

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

أولاً - الكتب والمجلات العربية

- القرآن الكريم

ابن إبراهيم، العباس

- الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، المطبعة الملكية، الرباط، (ج٢، ١٩٧٤) (ج٤، ١٩٧٦) (ج٨، ١٩٧٧) (ج٩، ١٩٨٠).

أربوس، فيديريكو

- المخطوط الذي عثر عليه في سرقسطة، ضمن كتاب: أيام الثقافة الإسبانية في دمشق، ترجمة: رفعت عطفة، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٣.

بالنثيا، آنخل جنثالث

- تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥.

البخاري، أبو عبدالله محمد

- صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ١٩٩٣.

بدران، إبراهيم والخماش، سلوى

- دراسات في العقلية العربية (١) الخرافة، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٩.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف

- كتاب المستغيثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات، تحقيق: مانويلا مارين، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية معهد التعاون مع العالم العربي، سلسلة المصادر الأندلسية رقم (٨)، مدريد، ١٩٩١.

البغدادي، إبراهيم بن عبدالله القارئ

- مناقب ابن عربي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، ١٩٥٩.

بلاثيوس، ميجيل آسين

- أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية، ترجمة: جلال مظهر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٠.

بوتشيش، إبراهيم القادري

- المغرب والأندلس في عصر المرابطين - المجتمع والذهنيات والأولياء، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣.

- واقع الأزمة والخطاب الإصلاحي، ضمن كتاب: الإسطوغرافيا والأزمة تنسيق: عبدالأحد السبتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٤.

البوطي، محمد سعيد رمضان

- كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٧.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين

- مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ١٩٧١ - ١٩٧٢.

التادلي، أحمد الصومعي

- المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق: علي الجاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير، سلسلة الأطروحات والرسائل، رقم (٦)، المغرب، ١٩٩٦.

التريكي، حامد وبركات، حليمة

- كتب المناقب كمادة تاريخية، ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، ١٩٨٨.

تودوروف، تزفيتان

- مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة: الصديق بو علام، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤.

التوفيق، أحمد

- التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، ١٩٨٨.

ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم

- مجموع الفتاوى، جمعها ورتبها: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، نسخة مصوّرة عن طبعة مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٩٦٩، نشر الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين، ١٩٨٤.

.١٩٩٧

الجرجاني (الشريف)، علي بن محمد

- كتاب التعريفات، تحقيق: عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١.

ابن أبي جمرة، عبدالله

- بهجة النفوس وتحلّيها بمعرفة مالها وعليها - شرح مختصر صحيح البخاري، تحقيق: بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٧.

ابن الجوزي، عبدالرحمن

- مناقب معروف الكرخي وأخباره، تحقيق: عبدالله الجبوري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦.

الحكيم، سعاد

- المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١.

حليفي، شعيب

- شعرية الرواية الفانتاستيكية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧.

ابن حمادي، عمر

- كرامات الأولياء - النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر ق ١٠/٤، مجلة دراسات أندلسية، تونس، عدد (٤)، ١٩٨٩.

ابن الخطيب، لسان الدين

- الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي والشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٣ - ١٩٧٧.

- أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام أو تاريخ إسبانية الإسلامية، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، ١٩٥٦.

ابن خلدون، عبدالرحمن

- مقدمة ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة، د.ت.

دندش، عصمت عبدالمجيد

- الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨.

الزبيدي، السيد محمد مرتضى
- تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإعلام، الكويت.
❖ ج٣، تحقيق: عبدالكريم العزباوي، مراجعة: إبراهيم السامرائي وعبدالستار أحمد فراج، ١٩٦٧.
❖ ج٤، تحقيق: عبدالعليم الطحاوي، مراجعة: محمد بهجة الأثري، وعبدالستار أحمد فراج، ١٩٦٨.
ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف
- التشوُّف إلى رجال التصوُّف، تحقيق: أحمد التوفيق، كلية الآداب، الرباط، ١٩٨٤.
زيعور، علي
- العقلية الصوفية ونفسانية التصوّف، سلسلة التحليل النفسي للذات العربية (٥)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.
- الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، سلسلة التحليل النفسي للذات العربية (٢)، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٤.
شاخت، جوزيف. و بوزورث، كليفورد
- تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم (١٢٣)، الكويت، ١٩٨٨.
شالمرز، آلان. ف.
- ماهو العلم، ترجمة: لطيفة ديب عرنوق، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧.
شيخة، جمعة
- الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي، المطبعة المغاربية، تونس، ١٩٩٤.

صليبا، جورج
- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
الطوسي، أبو نصر السّرّاج
- اللُّمع، تحقيق: عبدالحليم محمود وطه عبدالباقي سرور، دار الكتب الحديثة - مكتبة المثنى، مصر - ببغداد، ١٩٦٠.
عباس، إحسان
- فن السيرة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨١.
ابن عبدون، محمد بن أحمد
- ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسْبة والمُحتَسِب، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥.
عتر، نور الدين
- منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ١٩٨١.
عتو، عبدالله
- مشكل المنهج في قراءة بعض الكتابات المنقبية بالمغرب، عالم الفكر، الكويت، مج٢٥، عدد (٢)، ١٩٩٦.
العراقي، عاطف
- ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.
ابن عربي، محيي الدين
- الأنوار فيما يُمنح صاحب الخلوة من أسرار، تحقيق: عبدالرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ١٩٨٦.
- الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨.

- تنزّل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك المعروف باسم (التنزلات الموصلية):

❖ تحقيق: أحمد زكي عطية وطه عبدالباقي سرور، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦١.

❖ تحقيق: عبدالرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ١٩٨٦.

- شجرة الكون، سلسلة (من رسائل سيدي محيي الدين ابن عربي)، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ١٩٨٧.

- شق الجيب، ضمن كتاب: مجموع الرسائل الإلهية، تحقيق: إبراهيم مهدي، مؤسسة المعارف الثقافية، بيروت، ١٩٩١.

- الفتوحات المكية:

❖ تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

سفر (١)، ١٩٧٢.

سفر (٢)، ١٩٧٢.

سفر (٣)، ١٩٧٤.

سفر (٤)، ١٩٧٥.

سفر (٥)، ١٩٧٧.

سفر (٩)، ١٩٨٥.

سفر (١٠)، ١٩٨٦.

سفر (١٢)، ١٩٨٨.

سفر (١٤)، ١٩٩٢.

❖ تحقيق: هيئة البحوث والدراسات، تقديم: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، ج: (٣، ٤، ٥، ٦)، ١٩٩٤.

- كتاب المعرفة، تحقيق: سعيد عبدالفتاح، دار المتنبي، بيروت – باريس، ١٩٩٣.
- منزل المنازل الفهوانية، تحقيق: سعيد عبدالفتاح، دار النهار، مصر، ١٩٩٥.
- الوصايا، تحقيق: لجنة التأليف والنشر، دار الإيمان، دمشق، ١٩٨٨.

العروي، عبدالله
- ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ١٩٨٨.
- مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ١٩٩٦.

العظمة، نذير
- المعراج والرمز الصوفي، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٠.

عنان، محمد عبدالله
- فهارس الخزانة الملكية، مج١: قسم التاريخ وكتب الرحلات، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، ١٩٨٠.

ابن عيشون، أبو عبدالله محمد الشرّاط
- الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، تحقيق: زهراء النظام، كلية الآداب، الرباط، ١٩٩٧.

الغبريني، ابن العباس أحمد
- عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المئة السابعة ببجّاية، تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩.

غراب، محمود
الخيال عالم البرزخ والمثال، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ١٩٨٤.

الغرناطي، أبو حامد

- تحفة الألباب ونخبة الأعجاب، تحقيق: إسماعيل العربي، دار الجيل - دار الآفاق الجديدة، بيروت - المغرب، ١٩٩٣.
الغزالي، أبو حامد
- تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧.
فنسنت، م.
- نظرية الأنواع الأدبية، ترجمة: حسن عون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٨.
القاشاني، عبدالرزاق
- إصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبدالخالق محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.
ابن القاضي، أحمد المكناسي
- جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، دار المنصورة، الرباط، (ج١) ١٩٧٣، (ج٢) ١٩٧٤.
القشيري، عبدالكريم
- الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف زريق وعلي عبدالحميد بلطه جي، دار الخير، دمشق - بيروت، ١٩٨٨.
- كتاب المعراج، تحقيق: علي حسن عبدالقادر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٤.
الكلاباذي، أبو بكر
- التعرّف لمذهب أهل التصوف، دار الإيمان، دمشق، ١٩٨٦.
كيليطو، عبدالفتاح
- الأدب والغرابة - دراسة بنيوية في الأدب العربي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.

المراكشي، عبدالواحد
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٤٩.
المراكشي، ابن عذارى
- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج٤، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣.
المراكشي، ابن القطان
- نظم الجمان لترتيب ماسلف من أخبار الزمان، تحقيق: محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠.
ابن مريم، أبو عبدالله محمد الشريف
- البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تونس، د ن، د.ت.
مسلم، الإمام أبو الحسين بن الحجاج
- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٤.
مفتاح، محمد
- مجهول البيان، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٠.
- الواقع والعالم الممكن في مناقب الصوفية، ضمن كتاب: التاريخ وأدب المناقب، الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، ١٩٨٩.
المقّري، شهاب الدين أحمد
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨.
المنجّد، صلاح الدين

- معجم ماألّف عن رسول الله ﷺ، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٨٢.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين

- لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.

المنوفي، السيد محمد أبو الفيض

- جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوُّف، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٦٧.

نن، أناييس

- رواية المستقبل، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣.

الوكيل، سعيد

- تحليل النص السردي؛ معارج ابن عربي نموذجاً، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.

ثانياً - الكتب والمجلات الإنكليزية

BALDICK, CHRIS
- Concise Dictionary of Literary Terms, Oxford University Press, New York, ١٩٩٦.

CORNWELL, NEIL
- The literary Fantastic; From Gothic to Postmodernism, Harvester- wheatsheaf, New York, ١٩٩٠.

FOWLER, ROGER
– A Dictionary of Modern Critical Terms, Routledge, London – New York, ١٩٩٧.

JACKSON, ROSEMARY
- Fantasy: The Literature of Subversion, Methuen, London - New York, ١٩٨١.

MANLOVE, C.N.
– On the Nature of Fantasy, in: The Aesthetics of Fantasy Literature and Art, Edited By Roger C. Schlobin, University of Notre Dame press- The Harvester press, New York, ١٩٨٢.
- The Impulse of Fantasy Literature, The Macmillan press, London, ١٩٨٣.

SANDOR, ANDRAS
– Myths and The Fantastic, New Literary Hestory, The John Hopkins University Press, U.S.A, No. ٢.٢٢, ١٩٩١.

فهرس المحتويات

المؤلِّف

- د. لؤي علي خليل
- دكتوراه في الأدب الأندلسي والمغربي، جامعة دمشق.
- عضو الهيئة التدريسية في كلية الآداب، جامعة دمشق.
- صدر له من الكتب: أشياء ضائعة (قصص) عن وزارة الثقافة بدمشق، ١٩٩٧م، وتلقي العجائبي في النقد العربي الحديث (المصطلح والمفهوم)، عن هيئة الموسوعة العربية بدمشق، ٢٠٠٥ - ٢٠٠٦م.
- ويصدر له قريباً: الدهر في الشعر الأندلسي (دراسة في حركة المعنى).
- نشر عدداً من الأبحاث والدراسات في الدوريات العربية المحكمة وغير المحكمة.
- العنوان الدائم / دمشق ص ب (٣٦٢٠٧) /

علّة التلازم بين العجائبي
ونصوص التراث الإسلامي هي
وقوع كلٍّ منهما على حافة
الحقيقة ، بين الممكن والمستحيل ؛
ففي العجائبي ثمة حيرة أمام
الحدث الخارق ، بين تفسيره بما
يُلائم نُظم الحقيقة الواقعية ، أو
تفسيره بما يُخالفها . وفي
نصوص التراث الإسلامي يبقى
الحدث الخارق واقعاً بين
(الممكن) ، على اعتبار أنه لا
يُعجز القدرةَ الإلهية ، وبين
(المستحيل) الذي يجعله خيالاً
فحسب ؛ لعدم وجود برهانٍ يُلزم
وقوعه على الحقيقة .

